

الحديث
الأربعين
عن أبي هريرة
عن النبي صلى الله عليه وسلم

رسالة روح
كنا

رسالة
افعال العباد
١٧

مرساله فيما يتعلق
بخلق القرآن من الكلام
١٩

رسالة الطرق الى اعيان
بعد انفس التلاميذ
٢١

مرسالۃ التبعية
لاجن كمال باشا رقم ٢٢

اعلم ان الواو قوله
لا بد وان يكون
تأيدة

التصورات لا يحتمل
عدم التنبؤ بخلاف
التصديقات
٢٢

رسالة
وقفية
٢٥

مرساله في حق
ابوي النبي م
٢٧

رسالة في تفسير
قول الله تعالى
لم تكن آمنت من قبل

وایک رسالہ تفسیر قول
لم تکن آمنتم من قبل
۳۰

فلم ينفذ الايان
س

تفسير على ينظرون الآ
ان قاتلهم الملايكة
٣١

قوله ولم يفرق كما ترى
بين النفس الكافرة اذا
آمنت في غير وقت
الايان

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰
 ۲۰۱
 ۲۰۲
 ۲۰۳
 ۲۰۴
 ۲۰۵
 ۲۰۶
 ۲۰۷
 ۲۰۸
 ۲۰۹
 ۲۱۰
 ۲۱۱
 ۲۱۲
 ۲۱۳
 ۲۱۴
 ۲۱۵
 ۲۱۶
 ۲۱۷
 ۲۱۸
 ۲۱۹
 ۲۲۰
 ۲۲۱
 ۲۲۲
 ۲۲۳
 ۲۲۴
 ۲۲۵
 ۲۲۶
 ۲۲۷
 ۲۲۸
 ۲۲۹
 ۲۳۰
 ۲۳۱
 ۲۳۲
 ۲۳۳
 ۲۳۴
 ۲۳۵
 ۲۳۶
 ۲۳۷
 ۲۳۸
 ۲۳۹
 ۲۴۰
 ۲۴۱
 ۲۴۲
 ۲۴۳
 ۲۴۴
 ۲۴۵
 ۲۴۶
 ۲۴۷
 ۲۴۸
 ۲۴۹
 ۲۵۰
 ۲۵۱
 ۲۵۲
 ۲۵۳
 ۲۵۴
 ۲۵۵
 ۲۵۶
 ۲۵۷
 ۲۵۸
 ۲۵۹
 ۲۶۰
 ۲۶۱
 ۲۶۲
 ۲۶۳
 ۲۶۴
 ۲۶۵
 ۲۶۶
 ۲۶۷
 ۲۶۸
 ۲۶۹
 ۲۷۰
 ۲۷۱
 ۲۷۲
 ۲۷۳
 ۲۷۴
 ۲۷۵
 ۲۷۶
 ۲۷۷
 ۲۷۸
 ۲۷۹
 ۲۸۰
 ۲۸۱
 ۲۸۲
 ۲۸۳
 ۲۸۴
 ۲۸۵
 ۲۸۶
 ۲۸۷
 ۲۸۸
 ۲۸۹
 ۲۹۰
 ۲۹۱
 ۲۹۲
 ۲۹۳
 ۲۹۴
 ۲۹۵
 ۲۹۶
 ۲۹۷
 ۲۹۸
 ۲۹۹
 ۳۰۰
 ۳۰۱
 ۳۰۲
 ۳۰۳
 ۳۰۴
 ۳۰۵
 ۳۰۶
 ۳۰۷
 ۳۰۸
 ۳۰۹
 ۳۱۰
 ۳۱۱
 ۳۱۲
 ۳۱۳
 ۳۱۴
 ۳۱۵
 ۳۱۶
 ۳۱۷
 ۳۱۸
 ۳۱۹
 ۳۲۰
 ۳۲۱
 ۳۲۲
 ۳۲۳
 ۳۲۴
 ۳۲۵
 ۳۲۶
 ۳۲۷
 ۳۲۸
 ۳۲۹
 ۳۳۰
 ۳۳۱
 ۳۳۲
 ۳۳۳
 ۳۳۴
 ۳۳۵
 ۳۳۶
 ۳۳۷
 ۳۳۸
 ۳۳۹
 ۳۴۰
 ۳۴۱
 ۳۴۲
 ۳۴۳
 ۳۴۴
 ۳۴۵
 ۳۴۶
 ۳۴۷
 ۳۴۸
 ۳۴۹
 ۳۵۰
 ۳۵۱
 ۳۵۲
 ۳۵۳
 ۳۵۴
 ۳۵۵
 ۳۵۶
 ۳۵۷
 ۳۵۸
 ۳۵۹
 ۳۶۰
 ۳۶۱
 ۳۶۲
 ۳۶۳
 ۳۶۴
 ۳۶۵
 ۳۶۶
 ۳۶۷
 ۳۶۸
 ۳۶۹
 ۳۷۰
 ۳۷۱
 ۳۷۲
 ۳۷۳
 ۳۷۴
 ۳۷۵
 ۳۷۶
 ۳۷۷
 ۳۷۸
 ۳۷۹
 ۳۸۰
 ۳۸۱
 ۳۸۲
 ۳۸۳
 ۳۸۴
 ۳۸۵
 ۳۸۶
 ۳۸۷
 ۳۸۸
 ۳۸۹
 ۳۹۰
 ۳۹۱
 ۳۹۲
 ۳۹۳
 ۳۹۴
 ۳۹۵
 ۳۹۶
 ۳۹۷
 ۳۹۸
 ۳۹۹
 ۴۰۰
 ۴۰۱
 ۴۰۲
 ۴۰۳
 ۴۰۴
 ۴۰۵
 ۴۰۶
 ۴۰۷
 ۴۰۸
 ۴۰۹
 ۴۱۰
 ۴۱۱
 ۴۱۲
 ۴۱۳
 ۴۱۴
 ۴۱۵
 ۴۱۶
 ۴۱۷
 ۴۱۸
 ۴۱۹
 ۴۲۰
 ۴۲۱
 ۴۲۲
 ۴۲۳
 ۴۲۴
 ۴۲۵
 ۴۲۶
 ۴۲۷
 ۴۲۸
 ۴۲۹
 ۴۳۰
 ۴۳۱
 ۴۳۲
 ۴۳۳
 ۴۳۴
 ۴۳۵
 ۴۳۶
 ۴۳۷
 ۴۳۸
 ۴۳۹
 ۴۴۰
 ۴۴۱
 ۴۴۲
 ۴۴۳
 ۴۴۴
 ۴۴۵
 ۴۴۶
 ۴۴۷
 ۴۴۸
 ۴۴۹
 ۴۵۰
 ۴۵۱
 ۴۵۲
 ۴۵۳
 ۴۵۴
 ۴۵۵
 ۴۵۶
 ۴۵۷
 ۴۵۸
 ۴۵۹
 ۴۶۰
 ۴۶۱
 ۴۶۲
 ۴۶۳
 ۴۶۴
 ۴۶۵
 ۴۶۶
 ۴۶۷
 ۴۶۸
 ۴۶۹
 ۴۷۰
 ۴۷۱

سها له في دهره واللاس
في الرغوة
١٥

المقام في بيان
الصدق والصدق
٣٥

رسالة في بيان النظم
والصباغ

رسالة في بيان الاسلوب
لولا ما كانا لسانا
٤٤

امام علی
توحید و متکبر

فوائد متفرقة عنها المصم
كحالها سابقا
٤٦

رسالة في اسرار الحكم
لعماد الدين ابي
٤٧

دستاله و محسوس طبع النظام
لکھنؤ پاشا زام
۴۷

رسالة في خمس الجواهر الزاها
لعلنا نكملها شاء الله
٤٩

رساله في جمع ما سئل الضمائر
من الاوهام

رسالة في فضيل البسملة
للرحم كالإسناد

الروح
وسال سلقه اوله
لکالی یا سازام

رسالة في كفتين وحب
لكال يا شاذان
٥٧

مسألة كاستفاد القاي
لمولا ناجامي
٦٦

رسالة في حقيق لفظ الزيد
الحال ما زاد
٦٧

رسالة في بيان اراضي العرب
لمولانا امام زمان

بعض الفوائد
٧١

رسالة في مدح النبي وودع المصطفى
لمولانا كماله باشاره
٧٤

رسالة في تشييع كاصليب على هدم
لولا فاحمال الدي والذواني
٧٥

وسالہ فی ابطال نقض دلیل کہیں کلام
تکالیف باضافہ

وسالہ تعریف
کھلیات ازاد
۷۶

رسالة الملك الى
تجار بلاد

رسالة في الطب
أحمد
٨٢

رسالة أيتها الولد
١٦

وصية الامام الثاني
للإمام الثاني
٩١

رسالة في الحروف
٩٥

دسام الحظی ام و سام می زما

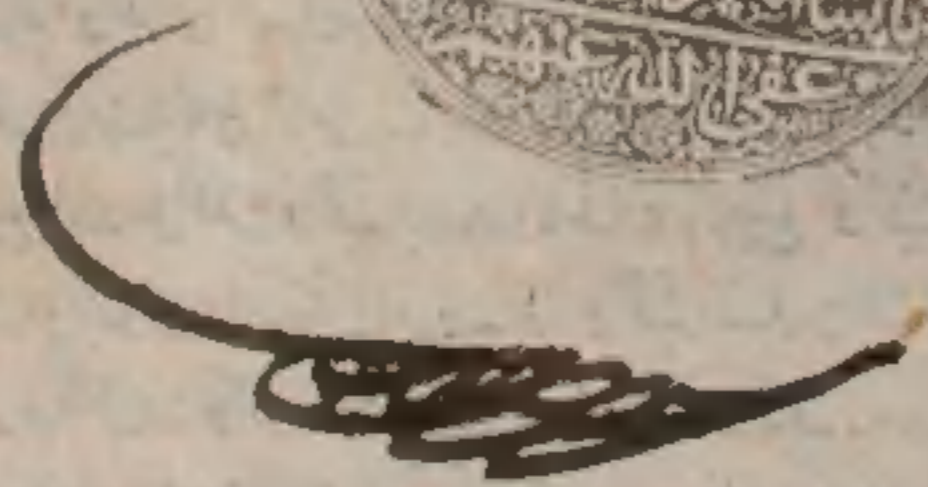
لوجود کما ہے تمام فی علم الحسبہ
۱۰۵

مسألة ما يقع على كذا
لخصاصه من
١٣٨

Süleymaniye U. Kütüphanesi	
Kisim	AMCA 240E MUSEYİM 3434
Yeni	
Eski Kayıt No	451

1

سائر



451

هو قوله اذ لا تكلمت در بار شيخ شهاب الدين سهروردى قدس سره حضرت نيك جعفره اخراج ايندو كذا قال
نيت ايدوب وروح شريفه بظنحه شريف نودت ايدوب بعد اجوب هر نه كوريه موجب له على البجابه

الدين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين وعلى آله وصحبه
والسلام على تبعهم من حاة النبيين وبلدنا الشريفة الميمنية **وبعد** فقد روى عن علي بن ابي طالب
رضي الله عنه قال من حفظ علي امي اربعين حديثا من امر دينها بعنه الله
تعالى يوم القيمة من زمره الفقهاء والعلما وفي رواية ابي الدرداء رضي الله عنه كنت له يوم
القيمة شفا فعا وشهيدا فامتنعت الاشارة العالية في مع اربعين حديثا واخرت ما في لفظه **x**
فصاحه ظاهرة وفي معناه على صحة اسناده دلالة باهرة باسناد الاجتهاد في بعض المسائل عليه و
ارتباط بعض الدلائل واستنباط الاحكام منها على انه لا يلزم الاثبات رواية اذا كان من الا
ثبات رواية لقوله عليه السلام اذا حدثتم عني بحديث يوافق الحق فصدقوه وخذوا به حدثت
او لم احدث اقص الدار فظني وغيره عن ابي هريرة روى عنه **الحديث الاول** (السلام
قبل الكلام) اوجه الزمردى عن جابر رضي الله عنه مر فوجا قال صاحب الهداية في التمهيد
اذا اتي انسان الى باب دار انسان يجب ان يستأذنه ثم اذا دخل سلم عليه لقوله تعالى لا تدخلوا
بيوتا غير بيوتكم حتى تستأذوا وتسألوا على اهلها امر بالاستئناس قبل هذا في البيوت فاما
في الفناء بسلم اولاً ثم تكلم لقوله عليه السلام من كلم قبل السلام فلا يجيبوه وقال عليه السلام
السلام قبل الكلام روى عن عبد الله بن سلام انه قال اول ما سمعت من النبي لم يابها
الناس اطعموا الطعام واقفوا السلام وصلوا الارحام وصلوا بالليل والناس ينام يذللوا
الجنة بسلام قال لقن لابن عباسي اذا امرت بقوم فارمهم بغيرهم السلام وهو السلام قالوا
اكتبة النصارى وضع اليد على الغم واكتبة اليهود الاشارة بالاصبع واكتبة الجوس الانحناء و
اكتبة العرب صباك لنته ويقولون للملوك انعم صباحا واكتبة المسلمين السلام عليكم ورحمة الله
وبركاته وهي اشرف التحيات واكرمها عن ابي امامة رضي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
ليس منا من تشبه بغيرنا لا تشبهوا باليهود ولا بالنصارى فان تسليم اليهود الاشارة بالاصبع
وتسليم النصارى الاشارة بالكف تغفل عن افلاطون اذا دخلتم على الكرام فلكم بغير السلام
وتغليل الكلام وتعميل القيام **الحديث الثاني** اذا خرج الامام فلا صلوة ولا كلام رواه فوامر
في مسوط عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما والمراد صمود على المنبر نق عليه في الشايع اذا خرج
الامام للخطبة على المنبر حرم النافلة اما الغائبة فلا كراحة في فضاءها في وقت الخطبة صرح به
صاحب النهاية والكلام المشتهى انما هو التعارف والتسبيح واستبانه فلا يند هذا هو العمي ذكره

وقال لا بأس بالكلام وكلمة الصلوة وانما
قال في شريعة في الصلوة

ذكره في الاسلام في مسوط بهذا عند ان خيفة رحمه الله وقال صاحبها لا بأس بان يكلم قبل الخطبة وبعد
حالم بشرع الامام في الصلوة والكلام بعد تمام الخطبة ايضا على الاختلاف ذكره العذوري في التقرير
قال خروج الامام يقطع الكلام والصلوة وكذا اذا نزل عن المنبر في يشرع في الصلوة لان القاطع
بعد النزول فيها هو الصلوة لا خروج الامام **الحديث الثالث** استغوا بالنجاسة اذ اعظم الاثر قال
الامام المطرزي في المغرب استغوا بالصباح استغوا استغوا ومنه استغوا بالصلوة اذ اعظم الاثر
والباء للتعدي وقال صاحب الهداية يستحب الاستغار بالفجر لقوله عليه السلام استغوا الحديث وقال
الشافعي يستحب التعميل في كل صلوة والحج عليه ما رويناه انه في كلامه ومبني الاصحاح المذكور ما
قد عناه من ان الباء للتعدي وللمخالفة ان يقول ان الباء للملابسة والمعنى اذ صلوا وقت ايضا
النهار ملتبسين بالصلوة المذكورة فانه يقال استغوا اذ دخل في وقت ايضا في النهار كما يقال استغوا
اذا دخل في السجدة اذ دخل في سجدة الدور **الحديث الرابع** الرخوة رقة الشاة الى ما عند التوكل
وسند الضعوف من الفضيل في سنة القدر والما ذات بالنكبات كما تم ببيان مخصوص **الحديث**
الخامس يا ابا ذر مرة اودر رسول ابو ذر خير البشر عن نبوة في الصلوة يا ابا ذر مرة اودر
قال صاحب الهداية يكره للمصلي ان يقف في الصلوة لان العيب خارج الصلوة حرام فاطنك فيها
ومنه تغليب الحشا الا ان لا يمكنه من السجود فيسوي مرة للحديث المذكور **الحديث السادس** اذا
ابتدأت النعال فالصلوة في الرجال رجل الرجل منزله اي صلوا في منازلكم عند ابتداء اهديتكم
من المطر وقبل ان ينال جمع نعل وهو ما صلب من الارض كذا قال الحبري في درة الفواص
في افهام الفواص وفي كتاب العين في اللغة تغلب عن اي سكتة عن الزم قال النعال الارضون
الصلاب واشيد قوم اذا حضرت بغالهم يتناقمون تناقح الحرف قال تغلب ومنه الجداد ابتداء النعال
فالصلوة في الرجال يقول اذا نزلت الارض فصلوا في منازلكم **الحديث السابع** ان الله تعالى
فرض عليكم صياما وسنت لكم قياما الضمير في الموضوعين برمضان وكلمة على في الاول
واللام في الثاني للفرق بينهما بخفي التكليف الالزامي في احدى هاتين الاثر وآراء بقيام التراويح
فانما سنت في العمي وما في الهداية من قوله والاصح انما سنت انما باعتبار اذ انما بالجماعة ولا
مام كما هو المعنوم من سياق الكلام فان المشايخ من قال ان الجماعة افضل وليس بسنة قال صاحب
البدائع واما سننها بعد سنن التراويح والجماعة والمسجد لان النبي صلى الله عليه وسلم قد رما صلي من التراويح
صلي الجماعة في المسجد وكذا الصحابة رضي الله عنهم صلوا بالجماعة في المسجد ثم قال ومن صلا في بيت وصر او
جماعة لا يكون له ثواب سنت التراويح لترك سنة الجماعة او المسجد واما قدر الجماعة فيها فقال صاحب
الهداية واكثر المشايخ على ان السنة فيها اتم مرة فلا يترك كسل القوم وفي البدائع واما في دعائها

في الصلوة

فأما

يوم

فيها

فلا فضل له بقراء الامام على حسب حال القوم من الرغبة والكسل فبقراء قديما لا يجب تنغير القوم عن
 الجماعة لان كثرة الجماعة افضل من تطويل القراءة واما وقتها فقد اختلفت مشايخنا فيه قال وقتها
 ما بين المشايخين والوتر فلا يجوز قبل العشاء ولا بعد الوتر وقال علمهم وقتها بعد العشاء الى
 طلوع الفجر فلا يجوز قبل العشاء ويجوز بعد الوتر الى طلوع الفجر لان ذكر وقتها فقوله الامام القدوة
 ثم يوتر بهم للاختلاف عن موضع الخلاف لا للاشارة الى ما ذكره العامة كما سبق الى فهم صاحب الهداية
الحديث الثامن من وضع سنن مؤمن عليه شفاعتي اراد بالسنة سنة الاسلام في لفظ التبيين
 اشارة الى ان كل مولود يولد على الفطرة الاسلام على ما جاء النص في حديث آخر واما هل
 على ذكره لان المؤمن وان ارتكب الكبيرة لا يؤمن عن شفاعته عليه السلام كذب وقد قال عليه السلام
 ان شفاعتي لا اهل الكبار يبر من لعتي قال صاحب الشريعة اتباع الرسول فرض لازم لا يسهل
 تركه بحال ومما لفته نعرض نعمة الاسلام للزوال وقال عليه السلام لا يؤمن احدكم حتى يكون هوى
 تبعها لما جئت به وقال من وضع سنن مؤمن عليه شفاعتي ثم قال والمراد من هذه السنة التي يجب
 التمسك بها ما كان عليه الفرض المشهور لهم بالخير والصلاح والرشق وهم الخلفاء الراشدون
 ومن عاصريهم الخلفاء ثم الذين من بعدهم ثم من بعدهم فاحدث بعد ذلك من امر على
 خلافا منهم اجماع فهو من البدعة وكل بدعة ضلالة واراد بالترك في قوله لا يسهل تركه بحال التمسك
 بالاختيار فلا ينجح ان يقال ترك اتباع الرسول عليه السلام حال الكراهة يؤيد القتل مما رخص فيه
الحديث التاسع لاصفية مع الاصرار والكبيرة مع الاستغفار هذا الحديث المذكور في كتاب
 الترمذية من محيط الرضوي قال صاحب الكشاف في تفسير سورة النساء وعن ابن عباس رضي
 ان رجلا قال له الكبار سبع فقال هي الى سبعة ما انا اقرب لانه لاصفية مع الاصرار والكبيرة مع
 الاستغفار قوله لانه لاصفية التي تعليل لمفهوم ما ذكره وذكر انه قد فهم منه لا قطع ولا تعيين
 في واحدة منهما فالتعليل المذكور بمقدمته ينطبق عليه وبهذا التفصيل ان رفع ما قيل لا ادرك
 ما وجه التعليل لقوله لانه لاصفية الى فانه لا يلزم الحصر في العدد المذكور والعمل على التأكيد بآية
 قوله اقرب ثم انه لا دخل في التعليل في قوله لاكبيرة مع الاستغفار فان قلت هذا يعارض قوله
 عليه ولاكبيرة مع الاستغفار لقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متوقفا فجزاؤه جهنم خالدا فيها
 قلت لا اذ دلالة على ترتيب الجواز قطعاً فانه بمنية لله تعالى فالمعنى ان جواز ذكره ثم انه
 ان جازاه يكون عدلا وان عفا يكون فضلا قال الفقيه ابو الليث ولكن يري ان لا يجازيه ان
 شاء الله تعالى وهو كروي عن النبي عليه السلام انه قال من وعدتته على عمل ثوابا فهو منجى
 ولو وعد على عمل عاقبا فهو بالخيار ان شاء الله تعالى وان عفا عذبه **الحديث العاشر** اذا استغفر

للمنطقة

شعبان

شعبان فلا صوم الا رمضان وفي رواية احمد والدارمي عن ابي هريرة رضي الله عنه اذا انتصف
 شعبان فلا صوم الا رمضان وصححه ابو حنيفة وله شاهد عند الطبراني في الاوسط والبيهقي
 في الخلافيات والدارقطني في الافراد استدلالا بالحديث المذكور على ان صوم رمضان يتأدى به
 بمطلق النية بناء على ان الفرض متعين فيه فيصاب باصل النية **الحديث الحادي عشر** الصوم في
 الشهر كالفطر في الحضر الحديث المذكور في البديع استدلالا بصحاح الطوايه على عدم جواز الصوم
 في السفر وهو مروي عن ابن عمر رضي وابي هريرة رضي والجواز قول اكثر الصحابة رضي وهو
 من مذهب جمهور الفقهاء **الحديث الثاني عشر** ثلث لا يفطران الصيام النقي والجماعة والاضتمام
 هكذا نقل صاحب الكافي عيان الحديث وفي الهداية فان نام فاضل يفطر لقوله عليه السلام
 ثلث لا يفطران الصيام النقي والجماعة والاضتمام وعلى هذا لا يجوز في لا يفطران قال في الهداية ان
 درعه النقي لا يفطر لقوله عليه السلام من فاه فلا قضاء عليه ومن استقاء عدا فعليه القضاء
 ويستوى ملأه الغم وما دونه فلو عاد وكان ملأه الغم فسد عند ابي يوسف لانه خارج حتى
 انتفى الطهارة وقد دخل وعند محمد لا يفسد لانه لم يوجد صورة الفطر وهما لا يتلحقان وكذا
 معناه لانه لا يتعدى به عادة وان اعاد فسد الصوم بالاجماع لوجود الادخال بعد الوجوه
 ففحق صورة الفطر فاذا قل من ملأه الغم فساد لم يفسد صومه لانه غير خارج ولا يصح له في الا
 دخال وان اعاد فكذلك عند ابي يوسف لعدم الزوج وعند محمد يفسد لوجود الصنع منه في
 الادخال وان استنقى عامدا ملأه فيه فعليه القضاء لما روينا والقياس من تركه ولا كفارة عليه
 لعدم القوة وان كان اقل من ملأه الغم فكذلك عند محمد رحمه الله لا طلاق الحديث وعند ابي
 يوسف لا يفسد لعدم الزوج كما ثم ان عاد لا يفسد صومه عنده لعدم سبق الزوج وان عاد
 ففسد انه لا يفسد لما ذكرنا وعنده انه لا يفسد فالحق ملأه الغم ككثرة الصنع **الحديث الثالث عشر**
 عظمواضي باكم فانها على الصراط مطاياكم ذكره امام المؤمنين في النهاية وفي اسناد الديلمي عن ابي
 هريرة رضي الله عنه استقرتواضي باكم فانها على الصراط مطاياكم ضي ياجع اصحية يقال ضحية وضحية باكم
 وهما ياواضي واوضي كارتطة وارط وبه سمي يوم الاضحية يقال ضحي بكيش او غيره اذا ذبحه
 وقت الضحى من ايام الاضحية ثم كثر حتى قيل ذكر ولودح اذ النهار كذا في المغرب والمطاي يجمع
 مطية قال ابن فارس في المحل مطوت بالقوم امطوا مطوا اذا مدت لهم في السير والمطية مشتقة
 من ذكره ويقال بل سميت مطية لانه يركب حطانا وهو ظرنا وفي الصحاح يقال للبرد دون والبغل
 والحار فارة ولا يقال للموس فارة ولكن رابع وجواد فقوله استقرتوا مطاياكم اطلبوا الخيتم منها
 والطا كالمطريق في التذكير والتأنيث اما في المعنى فينما وفي لطيف وهو ان الطريق كل ما

مقي

كأن

بطرق طريق معتاد كان او غير معتاد والسبيل من الطريق ما يلو معتاد السلوك والاطلاق من السبيل مالا
 التواء فيه ولا عوجا جمل يكون على سبيل القصد في مواضع التفتت والراد من المعصية وهو مذهب على من
 جهم **الحديث الرابع عشر** النساء لا يفتنن ولا يفتنن اي لا يؤخذ عشر اموالهن ولا يفتنن الى
 المصدق ولكن يؤخذ منهن الصدقة بمواضعهن ومنه قوله يؤخذ صدقات المسلمين عند بيوتهم
 واقتبعتهم وعلى ميلهم وقته يفتنن الى المعاز في كفا في الغايق **الحديث الخامس عشر** لا خلاط ولا اولاد
 الخلاط ان الخلاط صاحب الثمانين صاحب الاربعين وقهرها شتان حاله التفريق لتؤخذ واحدة والاولاد
 ان يكون له اربعون فيعطى صاحب نصفها لئلا يأخذ المصدق شيئا كذا قال الامام المطرزي في الفروع
الحديث السادس عشر لا يجابية الا بحجة هي الخراج جمع جبابية وجاه حامية وهذا الحديث اصل كبير تمسكه
 في كثير من المسائل منها من منع على العشرة بما به درهم واخبر ان له في منزله مائة اخرى قد حال عليها
 الحول لا يؤخذ منه شيء لان ما توبه قليل وما في بيت لم يدخل تحت حايته والجبابية بالمائة **الحديث السابع عشر**
 افضل الجبابية والنجى اي افضل الاعمال الخ البغ وهو رفع الصوت بالتلبية مع سج بالكر عجي
 وعجاف شمع الماء يشبه بالضم سبعة شحا واراد به ارافة دماء الاضاح كذا قال الامام المطرزي
 في الفروع **الحديث الثامن عشر** هو لاء الداج وليسوا بالخراج قال العلامة الزمخشري في الاساس وهو
 من الداج وليس من الحاج اي من الفرق الداج وهم الذين يشتون معهم من اجار وجال
 او كوفهم من دج وهي جمع دج وب وقال ابن فارس في الجمل والداج الذين يسمون مع الحاج
 في تجارتهم وفي الحديث هو لاء الداج وليسوا بالخراج فاما الحديث ما ذكرته من حاجة ولاد اجية
 فانه انباع للحاجة وهو مخفف ويوافق كلام الجوهر في الصياح والجمع القصد وكل قصد في ثم
 اخص بهذا البيت الوام للنسك تقول تحت البيت اجمه جوا وان حاج **الحديث التاسع عشر** لا اغلال
 لا اسلاك الا اغلال الحنانية والاسلاك السرفة قال صاحب السيرة في نفسه قوله تعالى وما كان
 لنبينا ان يفتل اي يكون في المنعم بيا لغل يغل غلولا من حد دخل واما الغل الذي هو الضمن
 فهو من صرّب والاغلال العناية في كل شيء قال النبي عليه السلام لا اغلاك ولا اسلاك اي
 لا احبانية ولا سرفة **الحديث العشرون** الغرم بالغرم لو بقي من الغنينة شيء يتعذر فتمت كونه
 وكذا يوضع ذكر في بيت المال لان الغرم مقابل للغرم كذا في باب ما يصدق المثلث فيه من
 اهل الجوب من السيرة الكبيرة لشمس الائمة الرضوي وقد تمسك صاحب الرمدانية بهذا التعليل المنز
 العائلة ويجب لغنة كل فقير من ذي رحم محرم صغيرا وذن او اعلى او انثى على قدر المعيرات ويرد
 عليه ان فيها اهلية الارث لا احرارة حتى الميراث كان له حال وامن لم يكون نفقته على خالسه
 ميراثه كونه ابن عمه ان بقي بعد موته **الحديث الحادي والعشرون** لا تغفلوا عسيفا ولا اسيفا السيف الا

الحديث 20

الاهل والعبد للسفاه به والاسيف الشجع الغايق **الحديث المذكور في الغريبين والغايق للعلامة**
الزمخشري الحديث الثاني والعشرون قد اعذر من انذار اعذراي بالغ في العذراي في كونه معذورا انذار الغوا
 بالعدو وعلموا به فذروا واستغفروا له وانذرتهم به وانذرتهم اياهم كذا في الاساس وفي الجمل
 والانذار لا يبلغ ولا يكاد الى في الخفيف قال شمس الائمة الرضوي في شرحه للسيرة الكبيرة اذا نادى
 منادى الاميران يكون فلان وهذه المقدمة فلان وهذه في الساقفة فلا يبلغ لاجدان ان يتكر
 الوضع الذي امره بالكون فيه لان هذا من التدبير الحسن في امر الحب واما تظلم فابعد بالطاعة
 فان عصاه عاص فينتقم اليه الائمة بالانذار يعني لا ينبغي له ان يعاقب في المرة الاولى لان هذه
 عشرة منه وقال عليه السلام افعلوا ذوى الرهبات عشرا ثم ولكن يتقدم اليه والى الجند جميعا
 انه يودب من خالف امره بعد ذكره فيكون ذكرا نذرا منه وقال عليه السلام قد اعذر من انذار
 وبيان هذا في قوله تعالى وقد قدمت اليكم بالوعيد فان عصاه عاص بعد ذكره من غير عذرا
 من ادبه في ذكره ليكون ذكرا صاعدا وزجرا للغيره من اساءة الادب مخالفة امره فان امتناع الكفا
 عمالا يحمل بمعالجة العقوبة اكثر من امتناعهم خوفا من الله تعالى وبه ورد الاثر ما يزع السلطان
 فوق ما يزع القان ثم ان الحديث المذكور من الاحاديث الجارية مجرى الامثال على ما مر به الامام
 الامام المطرزي حيث قال في شرحه المقدمات للويراني في المثل من انذارى من ذكره ما يكمل كره فقد
 اعذر اليك اي بالغ في كونه معذورا عندك والانذار لا اعلام مع كونه وقيل الانذار هو التوبيخ
 من خوف ينسب زمانه للاعتذار فان لم ينسب زمانه للاعتذار كان اشعارا ولا يكون انذارا ومن هنا
 انفع من موقع عبارة الانذار في الحديث المذكور **الحديث الثالث والعشرون** ما يزع السلطان اكثر مما يزع
 القان قال صاحب التفسير الموسوم بالتفسير الوزع الكف والمنع الوزع جمع وازع وهو الذي
 يكف الجيش عن التفريق والانتشار ويكف العامة عن النظام والافتقار وقال عليه السلام ما يزع
 القان اكثر مما يزع السلطان وفي شرحه المقدمات للامام المطرزي الوزعة اعوان المكر وشروط
 وهو جمع وازع يقال وزعه يزع وزعا اذا كف وهو وازع ومنه حديث الحسن لا بد للناس من وازع
 اي من سلطان يكفهم والتوزيع تفصيل منه اما لان التوزيع كالاطلاق خلافا لكف والمنع فيكون
 كالنزع والتجديد في المعنى الازالة والسلب لان النعيم هو التمسك ومنع ان يتدخل بعض احوال
 في بعض ولانه فضلا على صاحبه من ان يطلق فيه قيد او **الحديث الرابع والعشرون** البكرة رباج او
 رباج قال صدر الامام الافاضل في حرام السفط يزع ديوان المصطفى الموسوم بسقط الزند اولا
 اليوم الفجر وبعد الصبح ثم الغداة ثم البكرة ثم الضحى ثم الضحوة ثم الايجرة ثم الظهيرة ثم الرواق
 ثم المساء ثم العصر ثم الاصيل ثم العشاء الاخير عند مغيب الشفق انتهى والرباج بهذا الترجيح قال

زع

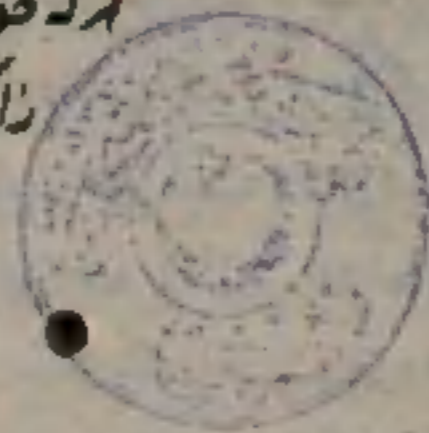
الجوهرى في الصحاح راجع في تجارتها أي استشف والراح والراح مثل كسبه وشبه اسم حار كسبه كسبه
الترجاج بالغفغ والنج والنج بالظن بالحوام والمغنى في البكة أي الاخذ بالعمل فيها راجع في التجار أي
فوزيسا بالحوام والنج الملقول بالمنع الجمع ولقد اصبحت من قال المباركة مباركة قال الامام شمس
الائمة الرضى في باب مبعث السرايا من شرح السير الكبير ينفى للامام ان يبعث السرية في اول
النهار وذكر عن شخص العامري ان النبي عليه السلام قال بارك لامي في بكورهم وكان اذا بعث
سريته يبعثهم في اول النهار وذكر في دليل على ان صاحب الحام ينبغي ان سكر لسي في حاجته فذكر
في تفصيل مراده ببركة دعاء رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول البكة رباح او نجاح ولا جرم
استحبوا الابتكار لطلب العلم وقيل انما يقال العلم ببكورك بكور الغراب وقيل ينبغي ان يحذر
لذكر الخبيس والسبب قال النبي عليه السلام بارك لامي في بكور سبتهما ونسبهما الى هاتك كلامه
وذكر برهان الاسلام في تعليم المتعلم عن شيخه المرغني صاحب الهداية ما يروي في يوم الاربعاء الا
وفي البنان لاني الليث السمرقندي فيقول لبرزهم ربحم او ركت ما اوركت من العلم قال ببكورك بكور
الغراب وتلق كتملق الكلب وتفرغ كتنزع الغور ورحم من الحذر وبصر كصبر الجاه
الحديث الثامن والعشرون كان اولنا فصولا واخرنا فصولا قال شمس الائمة الرضى في اوائل
شرح السير الكبير لاقتل ابن رواء رضي قال عليه السلام كان اولنا فصولا واخرنا فصولا قوله
اولنا فصولا أي من الصف بالذوق الى المباداة واخرنا فصولا أي رجوعا عن الغفل فبين شدة
زعمته في الجهاد وهو مندوب اليه قال الله تعالى فاستبقوا الخيرات وبين شدة صبره على الفناء
حيث قال كان اخبر رجوعا وهو صفة مدح قال ان تعالي يا ايها الذين امنوا اصبروا وصابروا
ورابطوا انتهى وفي الصحاح القول الرجوع من السفر وقد فعل بفعل بالضم والقافلة الرجعة
الراجعة من السفر وقال الحبري في درة العواصم وانام الخواص ويقولون ودعت قافلة
الحاج فينطقون بما يتضاد الكلام فيه لان التوزيع انما يكون لمن يحزم الى السفر والقافلة اسم
للفئة الراجعة الى الوطن فكيف يفرق بين اللغتين مع تناهي المنسبين ووجه الكلام ان يقال
تلفعت قافلة الحاج واستغلبت قافلة الحاج وبشكل هذا التناقض قولهم رب ما كثر انفقت
فينقضون اول كلامهم باجاءه ويجمعون بين المعنى وضده لان رب للتقليل فكيف يحرمها عن المال
الكثير الى هاتك كلامه ومثناه ما ذكره الفحول عن استعانة عبادة احد الضدين للاخر قال العلامة
السكاكي في المفتاح ومن الامثلة استعانة اسم احد الضدين او النقيضين للاخر بواسطة اشتراك
النضاد والافاقية التناكب بطريق الهمك او التعليل على انه يمكن ان يقال ان العلة المستفادة من كلمة
رب في الاتفاق لا ينافي الكسرة في المنقح هذا كانه بعد تسليم ان رب للتقليل قطعاً وهو غير مسلم

قال ابن هشام في معنى اللبيب وليس معناه بمعنى رب للتقليل دائماً خلافاً للكثيرين ولا التكثر دائماً
حلاً فالابن درستوبية وجماعة بل ترد للتكثر كنيةً وللتقليل قليلاً ونظير رب في افادة التكثر كم
الغلبة وفي افادته تارة وافادة التقليل اخرى قد قال الدبائبي في شرحه اقول ولا التقليل في
أكثر الاوقات خلافاً لفرقة ولا التكثر في موضع المباحات والافتراد دون غيره خلافاً لفرقة ولا الا
دون تغليل وتكثر حسب الوضع انما ذكر مستفاد من التباين خلافاً للآخرين وقد فات المصنف
عند هذه الاقوال الثلثة **الحديث السادس والعشرون** افسه بالسوية واعده بالربعة في
باب مبعث السرايا من السير الكبير قال عليه السلام ضه امراء السرايا زيد بن حارثة افسه بالسوية
واعده بالربعة وقال الامام شمس الائمة الرضى زيد بن حارثة افسه بالسوية واعده بالربعة
على ثمان سريراً الى ان قتل يوم مونة فأنشئ عليه انه ضه الامراء وعين لثقت صفة الهندية فانين
الحصلين لان امير السرية يحتاج اليهما وبنوا بعتهم المعادلة في القصة بينهم فيما يبالونه ويضف
بعضهم عن بعض فيما يجمعون اليه فغرفوه في ذكر اليه وبعض الناس عابوا على محمد في روايته هذا
اللفظ فان من حق الكلام ان يقول افسهم بالسوية واعدهم بالربعة وكذا نقول روي محمد الخليل هذا
اللفظ قد راعى صفة استعماله الى هاتك كلامه ووجه الصحة ظاهر فان المعنى افسه من الامراء بالسوية
واعده في امر الرعية **الحديث السابع والعشرون** المرأة عورة والعورة سوة الانسان وكل
ما يستحي منه كفي بذلك الاخبار عن وجوب الاستئذان فلا حاجة الى ان يقال انه ضه ممدى الامر وما وقع
في الهداية وغيره من كتب الفقه من زيادة قوله مسنونة لم يثبت في كتب الحديث انما الثابت فيها ما نقلنا
ذكره الزمخري في كتاب الرضاع واسند الى ابن مسعود رضي قال الجوهرى في الصحاح والعورة كل
ظلمة تخوف منه في ثياب ورجل وعورة الجبال شقوقها وقد جاء في الخبر من ضه البشر اللهم استر عورتها
وامن روعاتها اوجه احمد في مسند عن ابي سعيد الخدري عن ابيه رضي الله عنه قال فلنا يوم الخندق
بارسور الله هل من شيء نقول قد بلغت القلوب الحناجر قال نعم اللهم استر عورتنا الحديث قال
فرض الله تعالى وجع اعدائه بالراح **الحديث الثامن والعشرون** الخيل ثلثة ارجاء وسيرة ووزيرة
قال العلامة الزمخري في الغايق فجل جس خيل في سبيل الله تعالى فاستنزه شرقا الا ان كان له
اج من حسن النرس اذا لم ينج وبالغ في عذوقه ورجل استغنى بها وركبها ولم يسحق ليه تعالى فيها فذكر له
ستر ورجل جس خيل في اوبواء على اهل الاسلام فذكر الذي وزر والبنوة المناواة وهي المناضة
والمبايات وينبغي ان ينظر الى حسن الجوارح بالاهتمام في الخبر عن ضه البشر الخمر مقصود في نواح الخيل
الى يوم القيمة اراد به الاجر والغنيمة والمسايق على النرس لامتنان كرمه وعنفه من السنة فانه يوم
سابق ابا بكر وعمر رضي فسبق رسول الله صلى الله عليه وسلم وصلى ابو بكر رضي وصلى عمر رضي ومعنى قوله

صلى ابوبكر ان رأس فرسه كان عند رأس رسول الله صلى الله عليه وسلم ويقال للسابق من الحمل المحلى ثم
المعنى ثم المولى قال الشاعر ولا بد لي من ان اكون مصلياً اذ كنت ارضى ان يكون كذا السبق **الحديث**
التاسع والعشرون جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال اني اريد ان اعد فسايعني للفرق وقال رسول
الله صلى الله عليه وسلم فاشتر اذا اؤتم اوكيت افرح ارضم فانها ميا من الخيل ثم اغر شتم
تغنم انشاء الله تعالى الدهمة السوداء يقال ونس ادم اذا اشتدت ورقية حتى ذهب البياض
فه فان زاد على ذلك حتى اشتدت السوداء فهو جود قال سيبويه شئت الخيل عن الكية فقال
الماضولانه بين السوداء والجرمة كان لم يخلص له واحد منها فارادوا بالنصفين انه منهما قريب
والوفى بين الكيت والاشترى بالعرف والذنب فان كان احمر فهو اشقر وان كان اسود فهو
كيت والقصه في وجه العرس مادون الفضة والرشم بياض في جفلة العرس العليا وقد
ارشم العرس ارشاما اي صار ارشم من السنه ارتباط الخيل في سبيل الله تعالى فانها
من المهاد وهو اعداد الخيل وتعاهدا ليوم الكفأ وينبغي ان يجاز ما اختار سيد البشر
قال صاحب الشرح فذكره النبي صلى الله عليه وسلم اسكال في الخيل وهي التي يكون احدي قوائمها و
الثلثة محلة فيه سهره قال محمد في باب البركة في الخيل من السيد الكبير ومجلد الثلث سوس البهي و
يلوصد الارجل ما يكون البياض في اليمنى من قوائمها وهدا يشاء والاول برغب فيه
وهذا كان مدوفا بينهم في الجاهلية فوزهم النبي صلى الله عليه وسلم على ذكره وبين ان البركة فيما يكون
بهذه الصفة كما هو عند العوام من الناس وعمر عبد الله بن ابي كحج القيس انه سمع النبي
يقول اليمن في الخيل في كل افرق ادم ارشم طلق اليمن فان لم يكن فكيت بهذه الصفة والخيل
من الخيل اصب الى القرآن لانه ابر واخافون وذكر محمد في السيد الكبير لا يحصى العرس لانه يقطع
صهيله وصهيله اذ باب العدو وارهابه ولو فضل لا بأس به **الحديث الثلاثون** كان
النبي صلى الله عليه وسلم يقول اغروا والفز وطلوخر قبل ان يكون ثمانا ثم ثمانا ثم يكون عظاما
الحظ الاخر والمراد الطرس والتمام شجوة ضعيف والتمام الحشيم من النبت وحطام كل شيء
كسارته اعلم ان الجهاد في دين الاسلام كذروا السلام اصله فيضه محكم يكفر جاهد ما ثبت
فيضنها بالكتاب والسنة واجماع الامة فرضي عين عند النفي العام كفاية عنده اذا قام
به البعض سقط عن الباقي كذا السلام ونفيه العام ان يحتاج الى جميع المسلمين فلا يحصل القصد
وهو اعز الدين وقهر المشركين الا بالجميع فيصير عليهم فرض عين كما صلوة وقال ابو الحسن
الكوفي في محضه ولا ينبغي ان يحلى نفر من ثغور المسلمين من يقاوم العدو في قتالهم فان
صفه اهل الثغور عن المقاومة وضيض عليهم فعلم من ورايتهم من المسلمين الا ينفروا اليهم

اليهم الاقرب فالاقرب وان تمدوهم بالكرام والسلاح ليكون للمهاد ابداد اجماعا والديها الى دينه منصفا
واجماعا **الحديث الحادي والثلاثون** نضب الدابة على النفل ولا تنضب على العقار قال صاحب الاختيار
لان العقار يكون من سوء اسكال اللجام والنفر من سوء خلق الدابة فتودب على ذكره فان قلت
فعلى هذا يشكل المسئلة القائلة اذ كانت الدابة تغترب كثيرا فهو عيب وان كان في الاطاني في هولاء
بعيب والمسئلة مذكرة في الفناوى نغلا عن المتق ووجه الاشكال ان ما يكون سواء اسكال التركب
اللجام ينبغي ان لا يكون عيبا في الدابة قلت يمكن ان يقال اذ كان العقار غالبا يعلم انه ليس من جهة
التركب فيكون عيبا والمذكور في الحديث ما يكون اصانا والعيب ما يكون عادة فلا منافاة
الحديث الثاني والثلاثون عن الله الفروج على السروج عتبه الفروج عن المرأة وبكوتها
على السروج عن الركوب على الالة قال الامام المروزي في شرحه الخامسة ومعنى يفرج بكشفه وبكوتها
ويقال فرجه الله غم وفرجه بالتحفيف والتشديد ومعه سمي ما بين الفواجم الفروج واطلا ولفظ
الفروج على الفروج يحوي بحس الكنايات الى هنا كلامه قالوا اذا اضيف الطلاق الى ما يعبر به عن الخلل
وقع الطلاق لانه اضيف الى كلمة وذكر مثل ان يقول فخر طالق لقوله على السلام لعن الفروج على السروج
وذكر في المحط لانه كبر امرأة على السروج لما ذكره من الحديث وهذا اذا ركبت متلبسة او متزينة لعن
نفسها على الرجال فان ركبتها لاجتها ذكر كالمهاد والزوج الى الخ مع زوجها في كيت مستنقة فلا
يلبس به **الحديث الثالث والثلاثون** اغلنوا الزفاف ولو بالذفاف يقال رففت العرس
الى زوجها اذ بالضم زقا وزقا فافا والدف بالضم والغف ما يلعب به ذكره ابن فارس في
المجلد اليهود وشروط لوز النكاح عند عامة العلماء وقال ابن ابي ليلى وعثمان البستي يجوز بيعه
شهود وقال الزهري وماكر الشوط هو الا اعلان وهو قول اهل المدينة لقوله على السلام
اغلنوا الذفاف ولو بالذفاف ويرد عليه ان دلالة الحديث المذكور على اشتراط الاعلان في جواز
النكاح لا على كفايته فيه فلا يصح حجة على العامة في اشتراطهم الشهود قال الشافعي في الكافي والزبلي في
التيبين والعجب من ماكر ان يشتط في الرجعة الاشهاد ولا يشتط في ابتداء النكاح ويمكن ان يقال
نعم انه لا يشتط في اصل النكاح لكن يشتط في الدخول فلا بعد في اشتراطه في الرجعة **الحديث**
الرابع والثلاثون ولدت من النكاح لامن الفاح هذا على رواية صاحب الحقايق سقار
المنظومة وقد ذكر الحديث صاحب الخفة بعبارة اخرى حيث قال نكاح الكفار فيما بينهم جائز وقال
ماكر انكحهم فاسدة والصحيح قول العامة لان النكاح سنة ادم على السلام فهم على شريعة في ذكر
وقال على السلام ولدت في نكاح ولم اولد من غير النكاح وان كان كنه ابائه كفارا والسفاح بالكره
هو الزنا اعلم ان النكاح من النفل السنن مجلدا واصوب الحقوق قضاء واعم الامور نفعا واجزل

الفضائل اذ اقامه موضوع للدين والخلق محسب وقد وضع به مباحات سيد المرسلين
وفيه سند العروة المبرزة للاقات ومجلة الغناء والرزق وكثير سواد اهل النجيد وفي الحديث
تناكروا كثر وافاق ابادكم يوم القيمة حتى بالسقط **الحديث الخامس والثلاثون** الرضاع بغير
الطباع **أخوه** الرضاعي من حديث صالح بن عبد الجبار عن ابن جريح عن عكرمة عن ابن عباس
رضي الله عنهم مرفوعا قال الدية في العادة جارية ان من ارضع امرأة فالفالب عليها خلافها
من ضيق وشهر روي ان النبي ابو محمد الجويني دخل بيته وجرا به الامام ابا المعالي برضع
نذي غيراته فاحتفظه منها ثم نكس برأسه ومسيح بطنه وادخل اصبعه في فيه ولم يزل يفعل
ذكر حتى خرج ذكر اللبن ثم لما كبر الامام كان اذا فصلت له كيفة في المناظرة يقول هذه من
بقاء تلك الرضعة الصبي اذا رضعته أم أمه حرمته أمه على ابيه لان أمه صارت اخراجه من
الرضاع وافغات **الحديث السادس والثلاثون** انما الرضاعة من الجماعة **أخوه** البخاري
في صحيحه عن عائشة رضي الله عنها ان الرضاعة التي ثبتت بها الحمة ما يكون في الصف فان الرضاعة
انما تستجمعة للطفل فاما بعد ذلك فلا يستد جوعته الا غذاء آخر فلما ثبتت الحمة بالرضاع
ع اعم ان قليل الرضاعة وكثيره يتعلق به الحمة عندنا الا انه لا بد ان يكون في مدة الرضاعة
وعبارة ينفي الواقعة في الهديانة في هذا المقام كالا يخفى على ذوي الافهام ثم ان مدته
ثلثون شهرا عند الامام وسنتان عند صاحبه وتلك احوال عند زفر في قال واما عند
غيره ابي حنيفة فمدته حولان لم يصح كالا يخفى **الحديث السابع والثلاثون** الطلاق بجميع النساء في
هكذا في الكتب المألفة وذكره الفاكهاني في شرح الرسالة بلفظه لا تخلوا بالطلاق وبالغنى
فانها من ايمان الفتا **الحديث الثامن والثلاثون** انما الطلاق لمن اخذ بالساق **أخوه**
ابن ماجه عن ابن عباس رضي الله عنهما قال قال النبي صلى الله عليه وسلم رجل فقال يا رسول الله سبدي زوجه
امته وهو يريد ان يفرق بي وبني وبينها قال فصعد رسول الله صلى الله عليه وسلم المنبر فقال
يا ايها الناس ما بال احدكم يزوجه عبده امته ثم يريد ان يفرق بينها وبينه انما الطلاق لمن
اخذ بالساق وفي رواية الدارقطني انما يملك الطلاق من اخذ بالساق **أخوه** بالساق
كناية عن مكر المنفعة الحاصل بسبب عقد النكاح **الحديث التاسع والثلاثون** لعن الله كل ذقة
مطلق قال العلامة الزمخشري في الاساس وعدة من المجاوز وذافت كفي فلانه اذا مهرها
وفي الحديث ان الله تعالى ببعض الذواقي والذواقي كماله تزوج او تزوجت متغيرها
او متغيره الى اخره ورجل مطلق اي كثير الطلاق للنساء تشبهت بالحديث المذكور
من قال لا يباح الطلاق الا عند الضرورة يعني فهاج الحاجة الى الفلان وهو مذهبها وقال



وقال الشافعي كل الطلاق مباح لانه تصرف مشروع والشريعة لا تمنع الخط وفيه نظر فان المشروعية
قد تمنع الخط على ما حققناه فيما علقناه على التبع المنع من الشرع الموسوم بالتوضيح المصحح الا يرى
ان تمنع الجمين على فعل المنكر او ترك المعروف وسرور على ما قرر في موضعه ومع ذلك فخطور
لهذا يجب الكفارة به قال صاحب الكافي ان الطلاق مخطور نظر الى الحاجة وعند الشافعي على العكس
وفيه نظر لان عكس ما ذكر من مذهبنا انه مباح نظر الى الاصل ومخطور نظر الى الحاجة ولا يتقدم
به الشافعي وكأنه اراد بالعكس كون مباحا نظر الى الاصل ومخطورا نظر الى العارض الا انه لم يصب
في العبارة **الحديث الاربعون** لا طلاق ولا عتاق في اغلاق **أخوه** ابو داود وابن ماجه عن
صعصعة بنت شيبه عن عائشة رضي الله عنها قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا طلاق
ولا عتاق في اغلاق واستدرك به ابن الجوزي في التحقيق للشافعي واحد على عدم وقوع الطلاق
من الكره وقال قسبة الاغلاق الاكراه ورواه الحاكم في المستدرک وقال ابو داود واظنه الغضب
وقد فسه احمد ايضا بالغضب وقال جمال الدين الزيلعي في جامع طاق احاديث الهديانة قال
شبهها والصواب انها بعم الاكراه والغضب والجنون وكل امر يخلق على صاحبه علم وقصده ما
من على الباب انتهى قال الامام المطري في المذهب الاغلاق مصدر اغلق الباب فهو مغلق
والعلق بالسكون اسم منه ثم قال وفي الحديث لا طلاق في اغلاق اي في اكراه لان الكره مغلق
عليه امره وعن ابن الاثير في الغلة على شئ اكراهه ومن اوله بالجنون والجنون هو المغلق عليه
فقد ابعد على ان لم اجد في الاصول وفي سنن ابي داود الاغلاق اظنه الغضب ومنه
ايكرو والعلق اي الضيق والعلق وقيل معناه لا تغلق النطيفات كلها دفعة حتى لا
يبقى منها شئ لكن نطلق طلاق السنة الى هذا كلامه ولا يذهب عليك
ان المعنى الاجر يا باه فوكسه ولا عتاق فان المعنى المذكور لا يمتش
في العتاق **الحديث** على الاحتتام والصلوة على رسول
سيد المرسلين الامام وعلى اله وصحبه اكرام الله

هكذا خواند دعا طلب دا رم

زانكه بن بنده كونه كرام

تاريخ

احمد وسيد

و شهبانه

م



بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين **الحديث الاول** **بسم الله ولا تشعروا ولا تشعروا ولا تشعروا**
 لا بأس بالجلوس للوعظ اذا اراد به وجه الله تعالى قال الله تعالى فذكره فان الذكر من تنفع المؤمنين
 وكان ابن مسعود رضي الله عنه عتبة كل خميس وكان يدعو بدعوات وبكلمات بالخوف والرجاء وكان يقول
 كله خوفاً ولكله رجاء الخوف والرجاء كان حافظ العلم والعلم كجناح طائر قال الامام المستوفى ينفق
 ان يتكلم في الرجاء والرحمة لقوله عليه السلام بسم الله ولا تشعروا ولا تشعروا ولا تشعروا والمراد من التبرير
 معنى التبرير كما في قوله عم كل ميسر لما خلق له قال الله في نفسه قوله تعالى فاستبشروا اي فاستبشروا
 بسم الله بالركوب اذا اسرجهما والجهد ومنه قوله عليه السلام كل ميسر لما خلق له انتهى لما يقابل
 التبرير فلما يكون قوله ولا تشعروا والتاكيد لما قبله بل تأسيساً قالوا والواصلة اصاب الفاصلة
 واذا عرفت هذا فقد عرفت ان الشرف الفاضل غافل عن تدبير التبرير بالرحمة حيث قال في الثانية
 المنقول منه على شرط المحتاج اي كل واحد موفى لما خلق لاجله وبسم الله **الحديث الثاني**
 اطلع في القبور فاعبر في النشور **تعدية** اطلع بعلي لافيه معنى الاشراف قال الجوهرى يقال اطلع
 هذا الامر ما تاء هو موضع الاطلاع من اشراف الى احوار وفي الحديث من هموا المطلع شبه ما شرف
 عليه من امر الآخرة بذكره وتعدية هنا بقى باعتبار تضمنه معنى النظر والتأمل والقبول الدفن يقال
 فبريت الميت اقبرة واقبره بالضم واكسره فبريت اي دفنته واقبرته اي امرت بالا قبضه والمراد هنا موطن
 الدفن وفرتاع استعمال فيه والاعتبار بمعنى العبرة بمعنى النظر قال الامام المطرزي في شرح القاموس
 الجوهرى ذات في كتاب الزواجر انه قال جاء رجل الى النبي عليه السلام فشكى اليه فتوة قبل فقال اطلع
 في القبور فاعبر **لشور** الاعتبار من العبرة وهي النظر في الاحوال انتهى امره بالنظر في القبور على
 وجه يترب عليه الاعتبار المذكور وينبع العبرة في احوال النشور والتذكر لا موارها ولهذا قال
 فاعبر دون واعبر قال الجوهرى ونشر الميت ينشر نشورا اي على بعد الموت ومنه يوم النشور
 وفي الاسرار انه من المجاز اصله نشر بمعنى سطر **الحديث الثالث** اذا تمزجت في الامور فاستقبوا
 من اصحاب القبور اعلم ان تعلق النفس بالبدن تعلق يشبه التعلق الشديد والحب التام فاذا مات
 الانسان وفارقت النفس هذا البدن فذكر الميل يبقى وذكر التعلق لا يزل الا بعد حين **باب**
 سعدى بروكاري مروي نشأ بدمرد **يدروا** من توان كرد لا بروكاري وسقى تكم النفس عظيمة
 الميل الى ذكر البدن فورية الاكذاب اليه ولهذا مروي عن كسر عظم الميت ووطئ قبره واذا نزع هذا
 قال انسان اذا ذهب الى قبره انسان قوت النفس كامل الجوهر شديد التاشبه ووقف هناك ساعة
 وتابعت نفسه من تلك التوبة حصل لنفس هذا الزايد تعلق بتلك التربة وقد عرفت ان النفس تترك
 الميت ايضا تعلق بتلك التربة في يحصل بين التبيين ملاقة روحانية وبهذا الطريق نصية تلك الزيادة

الزيادة سبباً لحصول المنفعة الكبرى والبهمة العظم لروح الزاير ولروح المزور فهذا هو السبب لاصح
 في شريعة الزيادة ولا يبعد ان يكون فيها اسرار اخرى اذ في واقع وبالقول اخرنا قال الامام الزاير
 في المطالب العالية سمعت ان اصحاب اساطير ليس كل اشكال عليهم بحيث غامض ذهبوا الى قبره و
 كخوف في تلك المسئلة هناك فكانت المسئلة تنبع والاشكال يزول وتبر هذا ان النفس الزايرة
 المزور شيئين ان يرى اثنين صفتين وصفتا بحيث يتعكس الشعاع من احدهما الى اللؤلؤ فكذلك حصل
 في نفس الزاير التي من المعارف والعلوم والاطلاق الفاضلة من الخضوع لله تعالى والرضا بقضائه
 بتعكس من نور الى روح ذكر الانسان الميت من العلوم المتدركة والاثار القوية الكاحلة في تلك
 منها نور الى روح هذا الزاير التي قال صاحب الاعلام بالمال الا وحي بعد الموت يحمل الاجام انهم
 صلوا الله وسلامته عليهم مع كونه في السماء قد ينقلون عنها الى غير احيانا بامر الله تعالى فيكون
 لهم المام بقبورهم او غيرا ولا يلزم من ذكر استقرارهم في القبور احياء ولا ينبغي ان يظن انقطاع
 التعلق الى قبورهم بالكلية ولا ارتفاع التعلق بينهما وبينهم بدليل استحباب زيارتها في عامة
 الاوقات وما ذكره الا لانه بينهما وبينهم علفة مستمرة غير منقطعة فلها بهم اخصاص خاص والله
 اعلم بكيفية ذلك للاختصاص وكذلك قبور سائر المؤمنين بينها وبين ارواحهم نسبة خاصة مستمرة
 فيعرفون بها من يزور قبورهم ويردون السلام على من يسلم عليهم بذلك عليه ما ذكره الحافظ
 عند الحق الاشيبيل في كتاب العاقبة عن ابي عمر بن عبد البر انه من حديث ابن عباس رضي الله عنهما قال
 رسول الله صلى الله عليه وسلم ما من احد يموت فبقرضه المؤمن كان يعرف في الدنيا فيسلم عليه بالعلم
 ورحمة عم وهو صحيح الاسناد قال وقد اضر في الشيخ في الدين غصن التبرير ان لا ياتي في شيء الشيخ
 تاج الدين التبرير ان كانت يتكلم عليه مسائل فيطيل الفكر فيها وبذلك المجموع في حلقها فلا يتحمل شيء
 منها قال كنت اتي قبر شيخ الشيخ تاج الدين واتوجه الله واجلس عنده كما كنت اجلس في حياتي بين
 يديه وافكر في تلك المسائل فتعلمت في ولا تخط في غير ذلك المكان قال وقد جريت ذكر مرارا الى هذا
 كلامه ويحتمل ان يكون المراد من اصحاب القبور في الحديث المذكور الاحياء الذين امتثلوا امر النبي
 المختار في قوله موثوق قبل ان تموتوا فانوا بالاختيار قبل موتهم بالاضطراب **الحديث الرابع**
 روى عن النبي عليه السلام انه نهي عن التخصيص والتفصيل **النفس** لغة محاربة اي ورواها
 تارة بعبارة التخصيص واخرى بعبارة التفصيل والمعنى واحد قال الامام قاضي خا في فتاوى
 ولا يخصص القبر لما روى انه عليه السلام روى عن التخصيص والتفصيل عن البناء فوق القبر قالوا
 ارادوا بالبناء القط الذي يجعل على القبور في ديارنا لما روى عن ابي حنيفة رحمه الله انه قال لا يخصص
 القبر ولا يطحن ولا يرفع عليه بناء وسقط التابوت وفيه نظر اذ لا دلالة فيما روى عن ابي حنيفة

ذكره

الثامن لا يتم بعد العلم المذكور في أوائل أنفسه سورة النساء لا يجزى على البالغ أحكام النبي الملم بالعلم ما يراه النائم مطلقا ولكن غلب استعماله فيما يراه النائم عن أمادة البلوغ كذا في النهاية وقال الامام المطري في المذهب علم الفلام احكامه على من باب والمالم المحتلم في الاصل ثم غم ففيل من بلغ مبلغ الرجال عالم وذكر العلامة الشحري في الغايق امر معاذ ان يأخذ من كل عالم دينارا **قيل** المراد كل من بلغ وقت العلم لم يحلم واليتم المان زاد ومنه الدن البنية للمنفرد في صدقها واليتم من مات ابوه فانزعه عنه والاسم من حيث اللغة يتناول الصغير والكبير وأما في رد الشرع فقد اقتص بهم لم يبلغ واحتاج كفا للصفة فاذا بلغ دل عنه هذا الا يتم ولم يستم يتجمل للنص المذكور وكانت فريش يدعون رسول الله عليه السلام بتيتم الى طالب لما على قياس اللغة واما توصيفا للقدرة فكأنه الى الاله الذي كان عليها صغيرة في جملة **الحديث التاسع** العلم في الصفة كالنفس في الجرح البصر في المدخل اي يثبت الصور الادراكية الحاصلة في القوى المدركة في زمان الصفة ولا يزول عنها كما لا يزول النفس الحاصل في الجرح وما انت لفظوية لنفسه ارا في ما تعلق في الكلبة وتنت بالناس ما تعلق في الصفة وما العلم بعد الشيب الانقضاء اذ اكل قلب المرء والسمع والبصر ولو فلق القلب العلم في البصر لالتقي في العلم كالنفس في الجرح والسرفيه انه في الصفة حال عن الشواغل وما صار ف قلبا حاليًا يمكن فيه **قال** الشاعر رحمه الله اتاني ربهواها قبل ان اعرف الرهوى فصادف قلبا خاليا فيمكن **قال** العلامة الشحري في ربيع الما برار قبل لبعض المحسني ما احكم شئ في كتابكم **قال** محمد الجاني بغية فارس واذا ابتك الحديد من غير نار يهون من رياضة مستصعب قد جفا عن التقويم من التذويب تأديب الذنب

الحديث العاشر شيب وعيب ورد فيمن لم يرعوا عند الشيب قبل من لم يرعوا عند العيب ولم يستحي من العيب ولم يحش الله تعالى في العيب فليس لله فيه حاجة شيب وعيب قوله فليس لله فيه حاجة مجاز متفرع على الكناية كقوله تعالى ان الله لا يستحي ان يضرب مثلا ما بعوضة اي ليس له اعتبار عند الله تعالى **الحديث الحادي عشر** المرأة عورة العورة سورة الانسان وكل ما يستحي منه كفي بذلك الاخبار عن وجوب الاستينار في حقها فلا حاجة الى ان يقال انه خبيث بمعنى الامر وما وقع في الهداية وغيره من زيادة قوله مستورة لم تثبت في كتب الحديث انما الثابت فيها ما نقلناه ذكره القوي في كتاب الرضعا واسند الى ابن مسعود رضي الله عنه **قال** الجوهر في الصحاح والعورة كل ظل يخوف منه في نفر او حرب وعورة المرأة شقوها وقد جاء في الخبر عن خيرة البشر اللهم استر عورتنا وامسك زرعنا اخبرنا احد في مسند عن ابى سعيد الخدري عن ابيه رضي الله عنه **قال** قلنا يوم الحندق يا رسول الله هل من شئ نقول فقد

فقد بلغت القلوب الحناجر **قال** نعم اللهم استر عورتنا الحديث **قال** فظرب الله تعالى وجوه اعدائه بالرمح والروع بالفتح الخوف وانما جعل اللام لانه وهو لصاحبه **الحديث الثاني عشر** ليس من امن خلق او سلق اي خلق شعره عند الصيب او رفع صوته بالناصية **قال** قطرت سلفته وصلفت اي صفت واصلة رفع الصوت **الحديث الثالث عشر** منى النبي عليه السلام عن الكعكة والكعكة اي عن ملائمة الرجل الرجل ومضاهاة اياه لاسي بينهما من كرم المرأة اذا قلها ملتقا فافاد من الكعك والكعك بمعنى الفم كذا **قال** العلامة الشحري في الغايق **الحديث الرابع عشر** ان النبي عليه السلام منى عن بيع العنب حتى يسود وعن بيع الحصى حتى يشد اخوه ابو داود والترمذي وابن ماجة عن حاد بن سلمة عن حميد عن انس رضي الله عنه ان المسيلة على ربة اوجه احدا ان يثا الخن قبل ظهورها وتابها ان سارع بعد ظهورها قبل ان يعتد وصلاحها اي ان نصير منتفعا بها بالغل وتلقاها ان تباع بعد ادراكها وهذا صحيح بالاجماع والاول باطل بالاجماع والثالث صحيح عندنا ظافا للشافعي والثاني صحيح في الاصح خلافا للعامة متناخضهم الامام السرخسي وخرج الامام خواهر زاده وشعبا المتأخرون صاحب المستصفى وصاحب المحارميت **قال** والمراد اذ كانت ينتفع بها للاكل وللعلف لانه مال منقوم منتفع به اما اذا لم تكن منتفعا بها لا يجوز لانه ليس بمال منقوم وصاحب الهداية اخذ بالواقع حيث **قال** ومن باع ثمرة لم يبد وصلاحها او قد بدا جالس لانه مال منقوم اما لكونه منتفعا به في المال او في المال **الحديث الخامس عشر** عليكم بالقدس فانه مبارك معدس **ذكر** الامام القرطبي في تفسير قوله تعالى وقومها وعدسها وفي رواية الطبراني قدس العرس على لسان سبعين نبيا اخبرهم عيسى عليه السلام وفي اسناد اني نعيم زيادة وهي انه يرفق القلب ويسرع الدم **الحديث السادس عشر** ما انزل الله الا انزله شفاء اخبرنا البخاري في صحيحه عن عطاء بن ابي رباح رفعه وعن ابى هريرة رضي الله عنهما العباء ان الذي انزل الداء انزل الله الداء وفي رواية اخرى عنه نداء وان الذي انزل الداء انزل الله الداء وعن اسامة بن شريك جئت الاغراب الى رسول الله تعالى ام يستلوا فقالوا يا رسول الله انتداوي **قال** عليه السلام نعم ان الله لم ينزل من واء الا انزله شفاء الا الموت والهدم اخبرنا صاحب السنن الرابع **الحديث السابع عشر** الذكام آمان من الجذام فيه دلالة على ان اللام ان يكون من العلة ايضا فاندفع عتسكا لاما عند مكره والشافعي بقوله تعالى فاذا امنتم الآية في الاحتياج على ان اللص لا يكون الا على عدو والجذام داء معروف وقد جاء في المشل رحاه الله عن الصدوم والاولى والجذام **قال** ابو الربيع شيبا كتب هشام الى المدينة ان يأخذ الناس بسبب على بن ابي طالب رضي الله عنه فقال كثير من الله من يشب صينا واخا من سوقه وامام

عن الله من يتوب عليا بصدام واولق وجذام طبت بيتا وطاب اهل بيته بيت النبي دم
يا من الطب والظباء ولا يا من ربط النبي عند المقام قال ثبت الموالى وكتب الى هشام بما فعلت
اليه هشام يام باطلاقة وامر له بغطاء ومنه اخذ المثل وماء الله بالصدام واولق والجذام قال لاز
الصدام بالغم وفي مجمع الامثال للامام الميراثي قلت وهذا هو الغيظ لان الدواء على هذه الصفة
وردت مثل الذكهم والجذام والصدام والجذام وغيره والاولق الجوز **حديث الثامن عشر** عليكم
بالبان البقرة فانها تؤم من كل الشجر اى يجمع اصله الغصه قال العلامة النخعي في الغايق و
روى عن عمر الدرم والغم الاكل وروى عن ابن ابي طالب رضي الله عنه قال لم البقرة داء ولبنها شفاء
وسمها دواء وقال الفقيه ابو الليث ينجى للرجل ان يعرف من الطب قبل العلم مقدار ما يتبع
به غايظه بيديه وقال كرم بعض الناس الرمي والمنداي وواجهت عامة العلماء فاما من كره
فقد اخرج بما روى عن ابن عمر رضي الله عنه قال لا تخموا المريض عما ينهى فلعن الله من جعل شفاءه في بعض
ما يشترى فاما من اباح ذكر فافق بما روى عن اسامة بن ميثم قال شهدت النبي عليه السلام
والاعراب يسئلونه هل جبال علينا ان ندوي فقال تداءوا عباد الله فان الله لم يجعل داء
الا وضع له شفاء ولا يخفى ما في تمسك المنكر لايضا عن الضعف والحق ان الدواوى مباح بال
جماع على ما نص عليه في الهداية وقد ورد باباحه قول الرسول دم على ما مر وفعله على ما روي
انه عم لما خرج يوم اصدراوى جرحه بظلم حال وفي رواية بقطعة حصص احدث واما الدواى يا
لحام فقد قبل مكره لقوله عليه السلام ان الله تعالى لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم قال جافط
الدين الكدرى في كتاب الصيد من فتاواه اذا قال الطبيب العتق نافع والحب لا يجوز اكل للتاداو
لان الله تعالى حكيم لا يحم شيئا حتى ينتفع مناه وقوله تعالى في الحمر نافع للناس قبل اذ
منافع الانعاط اذا روى السكران فاء من فيه وديره والكلب الواحد يمس في مرة ذائرة ذاك
ومن رآه تظفون تابو النعليل المذكور فنظروا فيه لانه يحمل للشاة ان شرب الحرقاة الاضطراب
على ما نص عليه في الغاية ولو لا فيه منفعة دفع العطن لما حل شربه ثم ان انكار منفعة الحركاية
ظاهرة فانها تانبه بالخوبة وهي من حلة طق العلم باليدية وحل المنافع المنصوص عليها على منفعة
الانعام المذكور تكلف بارد ونفس فارد وقد نافع الفاضل المذكور كلامه بهذا حيث قال
في كتاب الكراهية من فتاواه ومعنى قوله عليه السلام لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم نفي الحمة عند العلم
بالشفاء دل عليه جواز سائغ اللغة بالجر وجواز شربه لانه العطن الى هذا كلامه والوجه
في هذا الباب ما ذكره صاحب المصيرة حيث قال وما قاله صدر الشهيد بان الاستثناء بالحرم
انما لا يجوز اذا لم يعلم ان فيه شفاء اما اذا علم ذلك وليس له دواء اخر غيره يجوز الاستثناء به ومعنى

ومعنى قول ابن مسعود رضي الله تعالى لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم يحتمل ان عباد الله قال ذلك في
دأوه وفلده وآه غيه المحرم لانه يستغنى بالمال عن الحرام وفي التمهيد كوز للعليل شرب البول و
الدم للمداوى اذا اضربه طبيب مسلم ان شفاؤه فيه ولم يجد من المنافع ما يقوم مقامه وفي الهداية
لا ينبغي ان يستعمل المحرم كالحز وكولا لان الاستشفاء بالمحرم حرام وقد عرفت ضعف تعليل ثم ان عباد
لا ينبغي لان موجب تعليله عدم الرخصة لاعداء الاستحباب والله اعلم بالصواب **الحديث**
الحديث التاسع عشر راس الداء الامتلاء ورأس الدواء الاعتناء وقد جاء في ضمة آخر المعدة بيت
الداء والحمة رأس الدوا ومن فوائد الكلام ما زار على السن الانام من غير س الطعام ثمرة
البنام ومن الامثال كل قلبا تغش طويلا ومنها اقل طعاما كثر مناه فالد والريا
غبت لاتفاق الاطباء على ثلثة كلمات قال طبيب الروم كل قلبا لا يكن عليه او قال طبيب
فارس كل قصدا لا يتبع قصدا وقال طبيب الهند كل قدر انضيق به صدره وقد جاء في المثل
البطنة تافى الفطنة يقال افى الفصيل ما في خرع لانه اذا شرب ما فيه وعلى وفعة زنت البطنة
ونات عنه الفطنة حيث رجل رجلا على الاكل من طعامه فقال عليكم تقريب الطعام وعلينا تأد
الاجام **الحديث العشرون** ترك الغداء مستوفى وترك العشاء مبرمة قال الامام المطري
في المغرب الغداء طعام الغداة كما ان العشاء طعام العشي وهذا هو المتيقن في الاصول واما ما في الله
المتم الغداء الاكل من طلوع الفجر الى الظهر والعشاء من صلوة الظهر الى نصف الليل والسيور
على حذف المضاف انتهى وانما كان ترك الغداء مستوفى لما فيه من هجوم المرأة وهي ان الصفاة حصوا
في اوان الصبف وزمان شدة الحر واما كون ترك العشاء مبرمة فلان المنام والمعدة حالتي عن
الطعام بورت كليل للوطية الاصلية لقوة الهاضمة بتوجه القوى الى الباطن وفقد الغدا
القابل للانضمام **الحديث الحادي والعشرون** اذا هم العشاء وحضرت العشاء فابدوا بالعشاء
عن ام سلمة رضي الله عنها اذا هم الطعام وحضرت الصلوة وقت العشاء ففعلوا الطعام فان خسر
سوافه مستفاد من سطور المرأة يعني ما يؤكل في بقية ضوء النهار كانه سافر واصل المثل فيما
اورد الامام الميراثي فيه الغداء لو اكره وفيه العشاء بواحدة يعني ما ييسر من الطعام قبل
هجوم الطعام كذا في شرح المقامات للامام المطري **الحديث الثاني والعشرون** رفته
ام سلمة اي شوا اللحم فانه اجناء وامراء وابراء اي ابراء من السوء ونسي اللحم اخذ بمقدم
الانسان يقال هنيئوا الطعام هنيئوا في هنيئ ومري في هنيئ من حشرط اي صار كركره هنيئا
الطعام ومراي من حشرط اي ساغ في فاذا اوردوا قالوا امرأى بالالف على الاتباع فيقال
مرأى كما يقال هنيئ في هنيئا مرثيا نصبرها على الحال ويجوز على الدعاء كما يقال سفيلا ورعي

فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون قال فقد قال الله وما يغير من مقر ولا تتفق
من عمره الا في كتاب ان ذكر على الله يسير قال صاحب الكشاف وتاويله انه لا يطول عمر انسان ولا
يعمر الا في كتاب وصورته ان يكتب في اللوح ان في فلان او غيري فمعه اربعون سنة وان حج
غنى فمعه ستون سنة فاذا جمع بينهما فبلغ السنين فقدمه واذا افرادهما فلا يتجاوز به الاربعون
فقد قدم من عمره الذي هو الغاية وهو السنون واليه اشار رسول الله صلى الله عليه وسلم في
قوله ان الصدقة والصلة نعمان الديار وتزديان في الاعمار انتهى كلامه وتخير ان الله تعالى
وما يتوهم من بابتسامة الشئ بما يؤول اليه اي وما يتوهم من احد الا يرى انه يرفع الضمير
قوله ولا يتنقص من عمره اليه والنقصان من عمر المرحوم وهو من التسامح في العبارة ثقة بينهم
السامع بهذا بحسب الجليل من النظر واما الذي يقتضيه النظر الدقيق فهو ان المرحوم الذي قدر له
العمر الطويل بل يكون ان يبلغ حد ذكر العمر وان لا يبلغه فزيد عمره على الاول ويتنقص على الثاني
ومع ذلك لا يلزم التغيير في التعديبه وذكر لان المقدار لكل شخص انما بين الانفاس المحدودة
لا الايام المحدودة والاعوام المحدودة ولا قضاء في ان ايام قدر من الانفاس يزيد وينقص
بالعنة والحضور والمرض والنقص فافهم بهذا الشرع الهيب حتى يتكف كرسبها حتى يرضى
الطوائف من النفس وينفع وجه الصدقة والصلة سبب الزيادة **الحديث الثامن**
والعشرون من اذى جاره ورثه الله دان قال حافظ الدين الكدرى في كتاب الخطا
من فتاواه اصابه ساحة في القبة فاراد ان يبني عليها ويرفع البناء ومنه الآخر فقال سعيد
على الرمح والشمس له الرفح كاشاء وله ان يتخذ حماما او تنورا وان كعبا يؤذيه جاره فهو من
فقد جاء في الحديث من اذى جاره ورثه الله دان وجوب فوجد كنهه وقال نصير والمفارقة
المنع وقال العلامة الزحري في الكشاف ولقد عاقبت هذا في مدة قريبة كان لي خال يظهر عظم
العوية التي انا منها وبوذيبي فيه فانت ذكر العظيم ومكفي الله صبيحة فظرت يوما الى ابناء جالي
يسردون فيها ويدخلون في دورا ويجرون ويأمرون ويمنون فذكرت قول رسول الله صلى الله
من اذى جاره ورثه الله دان وحديثهم به وسجدنا شكر الله ولقد اصر من قل من اجار جاره
اعانه الله واجاز قوله من اجار جاره يعني ان يظلمه ظالم قال الجوهرى في الصحاح واستجاب من
فلان فاجاز منه واجاره الله من العذاب انتقد **الحديث التاسع والعشرون** جارا لدار
اهق بدار الجار رواه صاحب السنن باسناده الى قتادة عن الحسن عن سمرة عن النبي عليه السلام
وفي رواية الطحاوي في شرح الآثار باسناده الى سعيد بن ابي عروبة عن قتادة عن انس رضوانه
ان رسول الله عليه السلام قال جارا لداراهن بدار الجار روى ابن سماعه عن محمد بن نسير حديث

حديث شريح ان الخليط احق من الشفيع والشفيع احق من الجار والجار احق من غيره اراد بالشرع الذي
لم يقسم هو الخليط وبالشفيع الشريعة الطريق والمنافذ مقسومة وبالجار الذي لا شركة له في منزله ولا
طريق **الحديث الثلاثون** الجار ثم الدار والرفيق ثم الطريق اوجه المعنى عن علي رضي الله
عنه رسول الله وذكر حديثا طويلا وفي آفة الجار ثم الدار والرفيق ثم الطريق وفي رواية الخليط
في جامع الجار قبل الدار والرفيق قبل الطريق والدار قبل الرفيق وفي رواية الطريق في الكعبة
المسما الرفيق قبل الطريق والجار قبل الدار **الحديث الحادي والثلاثون** البتر وحسن
الجوارحان الديار وزيادة الاعمار ذكر ابو عمر وبن عبد الله من جهة الى ملكة عن ابي سعيد الخدري
عن النبي صلى الله عليه وسلم البتر سعة الخيرة ومنه البتر وهو القضاء الواسع لسعته ويتناول كل معروف
ومن قولهم صدقت وبترت وكذا جاد من افاد التبيين على سعة هذا البتر في قوله اليه شئ بينين
وجه طريق ولسان لين وفي اقصى من الجوار بالفرق من جهة ما ينظم البتر نوع تفضيل له على
اقرانه والظاهر من مساق الكلام ان اذكر التفصيل من جهة الثانية في الاثر المذكور ويتبين لليل
ان يدعى هذه القاعدة في مواقع الخصم بعد التعميم قال الجوهرى والجار الذي يجاورك تقول جاور
مجاورة وجوارا وهو اربا بالكر افصح مكانة لطيفة رويت عن ابي حنيفة في من الجوار قبل كان له
جار اسكاف بالكوفة يعمل ثيابا جمع فاذا جنته الليل رجع الى منزله يلحم او سمك فيطبخ اللحم او سوسن
فاذا ادب فيه السكر اشبه يقول اصاعوني واي ففي اصاعوا اليوم كربة وسواد نقر فلانة اليه
يشرب ويرد البيت حتى يغلبه النوم وكان ابو حنيفة يصلي الليل كله ويسمع استأذنه ففعلوه
لبا لافسار عه فقبل اخذ العسس منذ ثلث ليال وهو محبوس فاضى صلي الخو وركب بغلة و
اخذ الى باب الاميرة فاستاذن عليه فقال ائذ بؤاله واقبلوا به راكبا حتى يطأ البساط ببغلة ففعل
ذكره فوسعه له الاميرة فجلس وقال له ما جارك فقال لي جارا اسكاف اخذ العسس منذ ثلث
ليال فامر بتخلية وقال نعم وكل من اخذ بتلك الليلة الى يومنا هذا ثم امر بتخلية جميعهم وركب
ابو حنيفة وبعثه جارا الاسكاف فلما وصل الى دان وقال له ابو حنيفة اننا اضعفناك قال لا بل
فقطت ورعبت جارا الله ضل عن صهبة الجوار ورعاية الحق والله على ان لا اشرب حرا ابرافنا
ولم يعد الى ما كان عليه **الحديث الثاني والثلاثون** المومنون يتيون بتيون مخرج المومنون
بالسهولة واللين لانهم من الاطلاق الحنة على ما نطق به الكتاب المبين حيث قال الله تعالى فمما رحمتهم
الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك قال قلت من امثال العرب لا تكثر ظبا
فيهم ولا بابا فتكسر وعلى وفي ذكر ورد قوله عليه السلام لا تكن مرا فقني ولا طوا فشرط و
قال لقمان لابنه يا بني لا تكن ملوا فبلغ ولا مرا فلفظ وفي هذا كنه من اللين فافهم كون جهة

مدح قلت لاشبهه في ان خير الامور واسطرها على ما روى في الخبر عن خير البشر وقد اطبق العقل والنقل
على ان ط في الاواط والتفريط في الاحوال والافعال والاقوال مذموم انما الممدوح ما في الطبيعة من
حالة جبلية مقابلة لغلبة القلب وقساوته وانما يقترن بها باللين تحبها باسم انما وذكر شافع
والعلامة الزمخشري اورد الحديث المذكور في الفائق بهذه العبارة المومنون هينون وليسوا كالحمل
الانسان فيدان بقاد وانما على صحة استنتاج ثم قال انما البعير اذا اشتكى عقه المتاش انفه فهو
انف وقيل هو الذلول الذي كانه بانف من الرجز فيعطي عنده ويبلس لقابن وقال ابو سعيد الخدري
روى ابو سعيد كالجمل الانف بوزن فاعل وهو الذي عقه المتاش والصحيح الانف على فعل كالفقر
والظفر والمخوفة من ياء مبتدئ وليس الاولى وقيل النانة وكاف مرفوعة المثل على انها ضمة ثالث
والعني ان كمل واحد منهم كالجمل الانف ويجوز ان ينصب كملها على انها صفة لصدر كذا وقد
يسون لينا مثل ليس الجمل الانف **الحديث الثالث والتلثون** لا يكون المؤمن طمانا ولا عانا
قال العلامة الزمخشري في الاساس ومن الممازط من فيه وعليه وهو طمان في اعراض الناس وفي
الحديث لا يكون المؤمن طمانا ولا عانا وقال صاحب الكفاية في شرح كتاب اكرامية من الهداية
اللعن على نوعين احدهما الطرح من رحمة الله تعالى وذكر لا يكون الا لكافر والثاني الابعاد من
رحمة درجة الابرار ومقام الصالحين وهو المراد في قوله على السلام والمكرملعون لان عند
اهل السنة لا يخرج من الايمان بارتكاب كبسة وفي فتاوى حافظ الدين الكدرى اللعن على يزيد
يجوز وكثير ينفي ان لا يقتل وكذا الجاهل ويحكى عن الامام قوام الدين الصغير اني انه قال لا ينس
باللعن على يزيد ولا يجوز اللعن على معاوية لانه حال المومنين وكاتب الوحي وذو السابقة و
المفتوح الكثرة وعامل الفاروق وذو النورين كهم اخطاء وفي اجتهاده فيهما وزان الله تعالى عنه
ببركة صحته سيدنا م ويكون التسان منه نظمي المتبوع وصاحبه عليه السلام وسئل الجوزي
عن يزيد وابيه فقال عليه السلام من دخل دارا في سنيان فهو آمن وعلمنا ان اباه دخل داره فصار
آمنا وان ابن لم يدخلها فلم يصير صاحب في والحق عن لعن يزيد على استنهار كره وتوانه فضاة شره
على ما عرفنا صلبه والافاللعن على الشخص وان فاسقا لا يجوز خلاف اللعن على النفس كقوله تعالى
الالعنن الله على الظالمين الى هنا كلامه وقد عرفت ان اللعن على نوعين وما لا يجوز على الشخص
وان فاسقا انما هو الاول من ذلك النوعين روى انه قيل لابن الجوزي وهو على المنبر كيف يقال
ان يزيد قتل الحسين وهو بد مشق والحي برمه قتل كيم بلام من ارض العراق فانشدهم اماما
وراميدى سلم من بالعراق ولقد ابدت مرما **الحديث الرابع والتلثون** يا عابث
لا تكوفي فاضنه ابي النبي عمن ناس من اليهود فقالوا السلام عليكم يا ابا القاسم قال وعليكما

قوله

بسته

قالت عابث بل عليكم السلام والذام فقال رسول الله عليه السلام يا عابث الحديث قال صاحب المحيط
في عقد الذمة من كتاب السير وهذا سب للنبي ع ولم يقتله لان شتم النبي ع كفر منه والكفر المقارن لم
ينبع عقد الذمة فالطاري لا يرفع بطريق الاولى وفيه دليل على ان الذي لا يقتل بسبب النبي ع كما هو مذهب
ابو حنيفة على ما صرح به الامام القزويني في تفسيره حيث قال كثر العلماء على ان من سب النبي ع من
اهل الذمة او عرض او اخف بعذر او وصفه بغير الوجه الذي كفر به فانه يقتل لانه لم يقط الذمة
او العهد على هذا الا باصنعه والنوري وانما عا من اهل الكوفة فانهم قالوا لا يقتل وما هو عليه
من الشرك اعظم وكن يودب ويعد الى هذا كلامه واخفى انه يقتل عندنا انا على شدة صرح بذلك
في كتاب السير من الرضة حيث قال واستدل ايضا بمعنى محمد في السير الكبير لبيان انما يقتل ان
المرأة اذا كانت تعلق بشم الرسول ع تقتل لما روى ان عمر بن عبد الماسم عاصمته بنت مرو
نوزي النبي ع ففعلها بالامام محمد رسول الله عليه السلام **الحديث الخامس والتلثون**
بعتت كسر الامم وقيل الخاريزم الرازي وهو المعروف بفتنيتها وتعلل المراد الات
الغناكلها تغليبوا الكسريين على حقيقته بل مبالغة عن النبي كفر منه فلا يمكن فيه لاني يوسف كره
في الخلاف المعروفة وتفصيل المسئلة على ما في الهداية وشروعيها من كسر سلم بريطا او طبلا او دقا
او مزمارا لا يضمن عندهما خلافا لاني حنيفة لهما انه فعل ما فعله امر بالمعروف وهو بالشرع
قال ع بعتت كسر الامم الحديث والامور به شرعا لا يصح سببا للضمان وله ان الامر بالمعروف
باليد الى الامراء لغدرتهم وبالسنان الى غيرهم قوله ان الامر بالمعروف الى الامر بالمعروف
فان من رأى رجلا يجمع جان فهو من سعة من قتله حرج بهذا في آخر كتاب الجنايات من تمة الفتا
وفي مسائل الامر بالمعروف والنهي عن المنكر جمع الفتاوى ان التعذير الواجب حقا لله تعالى
بلي اقامته كل واحد بعلة النباشة عن الله تعالى فالصواب في الجواب عن احتجاج ما بالحديث
المذكور ما قدمنا ويشهد كاليه ان الكسر والعمل اذا كان على حقيقتهما يلزم تخصيص الحديث
بالسليم اذ لا خلاف في انه لا يجوز كسر من اراد الذي وقتل ضربه ثم ان قوله والامور بشرعا
لا يصح سببا للضمان كما ثبت قال النظم من جواب صدر الشريعة حيث قال في شره قول
صاحب الوقاية وكب قتل من شتم سيفا على المسلمين ولا شئ يقتله فان قلت لما قال كب
قتل من شتم سيفا في الاصل الى قوله لاشئ يقتله قلت يحتمل ان كب قتل دفعا للشر ومع
ذكر كب يقتله شئ خلافا ما ذكره كمالا يعني فان قلت الحديث المذكور صرح في قبح المزمار والظ
من قوله على السلام حين سمع صوت الاسرى وهو يقره لغدا وفي هذا من مزماري ال داود
قلت ليس المعنى ما هو الظاهر على ما افصح عنه الامام المطهر حيث قال في شرح المقامات للمير

قاله

اخبرني مولاي صدر العلامة قال جاز الله في خوازم ضرب الزمير مثالا لمن صوت داود عليه السلام وظل
 نعمته كان في طرفة من امير نير بها والآن تم ومعناه التخصيص ومثله ما في قوله تعالى النبي عم ولا بابك ميتا بعد
 ميت اجده على وعباسي والآجى بكر **الحديث السادس والثلاثون** كذب الناس الفوا عن
 والضبا عن اخوم اس حاض واجد قيل ليس المراد بالضبا عن صباغة الحلق ولا بالصباغة عن صبا
 لثياب بل اراد الذين يصنعون الكلام ويصنعونه اي يصنعونه ويصنعونه يقال صاغ شعره اوضحه كلاما
 اي نظم به وزينه وفي الحديث الذي ذكره ما يدل على انها على الحقيقة **الحديث السابع والثلاثون**
 ويل لعامل يدني غرو بعد غد ويل كذبة يقال ليس في الكذبة كقولنا تعالى ويل لكل همزة لمرة
 وويل كذبة يقال ليس وقع في بكلمة لا يستحقها فيهم عليه ويرى في كقولنا عليه السلام وويل لعامل
 لقتله النفس الباغية وعن علي رضي الله عنه والويل باب عذاب قوله لعامل يدري ان الله
 من يد كالعصايع والضواغ فالاضافة بملازمة قوله من عذاب من قوله غد بعد غد اذنية
 ابلوعيد الكاذبة **بنت** مواعيد كالحاج سراج البهجة الغزة من يوم الى يوم ومن شهر الى شهر
الحديث الثامن والثلاثون التهامهم النجارهم النجار فلم يارسولوا حتى قد اطل الله السبع فقال لانهم
 يملكون وبأغصون ويخدنون ويكذبون كذا قال الامام المطهر في قال صاحب الجمل النور الانبعا
 في النجاشي ومنه الغاص وفي المغرب النجاشي ومنه النجاشي والغاص كان للمعاصي ينفع
 معصيته وينفع فيها **الحديث التاسع والثلاثون** انها طعام طعم وشفاء شعم قال في رزم قال
 ابن سبيل اي يبيع منه الانسان يقال ان هذا الطعام طعم اي شبع من اكله وكوزان يكون كخبيذ
 طعم مع طعام كانه قال انه طعام اطعم كما يقال اصله اصله وشيد اشباد والمعنى انه صبر طعام
 واجوده كذا في الفايق للعلامة الزمخري **الحديث الاربعون** من لعب بالسطح والندوة
 فكانا غمر في دم المنزلة السطح موبص صدر في الفارسية القيلة والندوة في اللغات المرفوعة
 بالندوة وقال العلامة الزمخري في ربيع الابرة دخلت في رزم الهداية على شيخ يلعب بالندوة مع
 آخر يعرف بارضه فقلت الارضية والندوة في رزم الهداية على شيخ يلعب بالندوة مع
 صاحب الهداية يكره اللعب بالندوة والسطح والارضية عشر وكل لهولانه ان قام بها فالمرام
 بالنفس وهو اسم لكل فار والى لم يقام فهو عيت وهو وقال هم لهو المؤمن باطل الا التلذذ
 بفرسه ومناصله فوسه وملاعبته مع اهل قال بعض الناس بباه اللعب بالسطح لما فيه من تهميد
 الحاط وتذكية الافهام وهو مخفى عن السامع ولنا قوله عن من لعب بالسطح الحديث وقال ابو
 العباس بر شريح في رزمه لعب بالسطح صبح عن اذا سلمت ايديهما من الطفيان ولسانها من المذبان
 وصلواتها من سبان رجوة اذ بابن الاخوان وغيرهم على الخلال تمت بعبود الله تعالى عن اهل الجحيم

المسلم
قتيل

بسم الله الرحمن الرحيم

للمرئانية والصلوة على نبيه والثناء على خلقه في ارضه الامم ارضه وارضه **وبعد** فان المسئلة
 السابعة في البلاد والديار على السن العباد **وهي** مسئلة دخول ولد البنت في الموقوف على اولاد الاولاد
 وقد ذكرت في صفة من نظر باض العلم بحسب ترتيبه وقاص حياض الشرع بامدله تقوية استخراج
 طبعه الفواض على بحار العلوم دررد فائق المائل وكذا كفيه عن نهى سائل وهي صفة السلطان خليفة
 الرحمان صاحب الزمان ناصب راية الامن والامان المستغنى عن التوضيف والتعريف والبيان ابو الفتح
 سلطان سليم خان في آل عثمان سلمة الله تعالى في الدارين وصان سقائه عن النبي والذين قاموا باظهار
 ما هو الحق فيها فان باظهار الحق يظهر مراتب الرجال لا يتفادى الامانة والاحال فانشئت امر العالي
 وشرفت فيه متوكلا على الكبر المتعالي ففعل وبالله التوفيق وبهذه الزمة **الحديث** ان المسئلة المذكورة
 على وجهين احدهما ما يذكر فيه الموقوف عليه مقصودا على الدرجة الاولى والثاني ما يذكر فيه الموقوف
 عليه غير مقصود على الدرجة الاولى وكل من الوجهين المذكورين على صورته احدهما ما يذكر فيه
 الموقوف عليه بصفة المفعول وتاثيرها ما يذكر فيه الموقوف عليه بصفة الجمع فالمسئلة المذكورة اربع صور
 الاولى صورة وقفت على ولدي والثانية صورة وقفت على اولادي والثالثة صورة وقفت
 على ولدي وولد ولدي والرابعة صورة وقفت على اولادي اولاد اولادي والخلاف قائم في كل من
 صورتي الوجه الاول اما في الصورة الاولى فلما ذكر الامام في الدين قاضي خان حيث قال في فتاواه
 بعد تصوير المسئلة على الصورة الاولى من الوجه الاول ولا يدخل فيه ولد البنت في طر الرواية وبهذه
 بهما وذكر الحافظ عن محمد بن يعقوب في اولاد البنات ايضا والصحيح ظاهر الرواية لان اولاد البنات
 ينسبون الى ابايهم لا الى اباة امهاتهم بخلاف ولد الابن واما في الصورة الثانية فلما ذكر صاحب النظر
 حيث قال اذا وقفت على اولاده يدخل في الوقوف بنو النبي وهل يدخل فيهم بنو البنات ففيه روايتان
 واصل هذا ما ذكره محمد في السيرة الكسبية باب من ابواب الامان كذا قال اهل الحرب المسلمين امنونا على
 اولادنا فهم امنون على انفسهم وعلى اولادهم لاصلابهم وعلى اولادهم من قبل الرجال بنو النبي
 دون بنو البنات وذكر في آخر من ابواب الامان ان بنو البنات يدخلون في الامان فبصفة المسئلة روايتان
 وكان الشيخ الامام الخليل ابو بكر محمد بن الفضل يميل الى ان البنت لا يدخل تحت الامان وكذا الخلاف
 قائم في الصورة الاولى من الوجه الثاني فان عليا الرازي خالف فيه بهما على ما ذكر الامام في الدرر
 الرازي قاضي خان حيث قال في فتاواه بعد تصوير المسئلة على الصورة المذكورة هل يدخل في
 ولد البنت قال هلال يوطر وقال عثمان الرازي لا يدخل والصحيح ما قاله هلال لان اسم ولد الولد
 كابنت اولاد النبي يتناول اولاد البنات واما الصورة الثالثة من الوجه الثاني وهي رابع الصور

يتان

يتان

الاربعة المذكورة فلاحظ في دخول ولد البنت في الموقوف عليه على مكر الصورة على ما دل عليه عبارة
 الامام قاضي خان في فتاواه حيث ذكر سائر الصور على الخلاف وذكرنا بلا خلاف حيث قال في فتاواه
 وتوفى على ولادي واولادهم كان ذكرهم يدخل فيه ولد الابن وولد البنت ويوافق صاحب نعمة
 الفتاوى وصاحب خلاصة في ذكر عدم دخول ولد البنت في الاولاد على ظاهر الرواية انما هو صورتي
 الوجه الاول على ما يقطع ما نقلناه سابقا عن الامام قاضي خان في فتاواه ويتردد على مكر ما ذكره في
 موضع التعليل بقوله لان اولاد البنات ينسبون الى ابايهم لا الى امهاتهم فان التمسك بعدم النسب في الحكم
 المذكور انما هو صورتي الوجه الاول واما الوجه الثاني فالحكم بالدخول بمقتضى العبارة على صاحب الامة
 الفتوية على ما افصح عنه الامام شمس الامة السرخسي بهذه العبارة وذكر الشيخ الامام ابو شمس الامة
 السرخسي لان ولد الولد اسم له ولد وله وابنة وله ومن ولدت ابنة يكون ولد وله من ذكرا
 ما اذا قال على ولدي فان له ولد وله ابنة وله ومن ولدت ابنة يكون ولد وله من ذكرا
 وله لصن واما بنتا ولد الابن لانه نسب اليه عفا ويقطع عفا شبهة الخلاف في الصورة اللاحقة
 ما نقلناه صاحب الزهرة عن الامام شمس الامة السرخسي ان في هذه الصورة اولاد البنات يدخلون
 رواية واحدة واما الروايتان فيما اذا قال استوفى على اولادي وهذا لان المذكور ميمنا ولد الولد
 وولد الولد وولد الولد صنفه اسم له ولد وله وابنة وله ومن ولدت ابنة يكون ولد وله من ذكرا
 كما اذا ذكر اولاده فالولد صنفه من يولد ومن حيث الحكم من يكون منسوب اليه بالولادة و
 ذكر اولاد الابن دون اولاد البنات ثم قال صاحب الزهرة والجواب في الوقف على قول شمس الامة
 يكون هكذا اذا وقف على اولاد الاولاد فلا يدخل تحت الوقف اولاد البنات رواية واحدة انتهى
 كلامه وبهذا البيان الواضح والتبيين الموضح ينبغي الحق وانفع ان ما وقع في بعض الكتب من
 والوفقات وتحيط رضي الدين السرخسي وتغيره من ذكر الخلاف في الصورة المذكورة من قبيل ان
 الخلاف في احد الصور قياسا على الاخرى مع قيام الفرق بينهما كيف لا فادع ما ذكره في معرض
 التعليل لا يساعدهم واما قلنا ان ما ذكرنا لا يصلح تعليل المسئلة في الصورة المذكورة لانه لو علم الحكم
 فيها بما ذكرناه عليه ان يقال ان اريد ان لا ينسب الولد الى الام له وشعرا ولا جملته اذ لا شبهة في
 صحة قول الواقف وقفت على اولاد بني واعتبار شعرا وان اريد ان لا ينسب اليها وفاقا فلما وجد
 نفعا في دفع ولد البنت عن الدخول في الصورة المذكورة لما عرفت ان دخولها فيها يحكم العبارة بالحكم
 العرف والدخول بحكم العرف انما هو في صورة الوجه الاول والتعليل المذكور ينطبق على غيرها ولهذا
 رد الامام شمس الامة السرخسي على القاضي الامام ذكر الاسلام على السرخسي والشيخ الامام شيخ الاسلام
 في قوله ان المسئلة المذكورة على الصورة المابقة على الروايتين ايضا على ما نقلناه صاحب الزهرة

وحيثما كان في
 وحيثما كان في
 وحيثما كان في

ما نقله صاحب

وحيثما كان في
 وحيثما كان في
 وحيثما كان في

وذكرنا على ذكر مسئلة المسئلة المذكورة على الصورة الرابعة ايضا على الاضلاع فنقول الترجيح هنا فان القول
 بالدخول راجح بقوة دليله وتقدم القائلين به النجاشي انما يكون باحد مذهبين الامر انما هو دليله فتدبر
 ما يوفى في بيانها واما تقدم القائلين به فلانهم اعيان المجتهدين وشيوخ الفقهاء كماله والخصاف
 وشمس الامة السرخسي وقاضي خان وصاحب الزهرة وصاحب نعمة الفتاوى وصاحب خلاصة وفي
 طر الخلاف ليس من يعارضهم في المعارضة وبما وبرهم في الدرع ومعرفة هذا موقوف على الوقوف
 على طبقات الفقهاء ومراتب المجتهدين وهو العرف في هذا الباب كماله النجاشي على دوى الباب ولما اتى
 الكلام الى هذا الفصل والفتوى المقام تفصيل ذكر نقول ان البند الذي المفضل ان يعلم حال من يعني بقوله
 ولا يعني بذكوره في رسم ونسبه ونسبه الى بلد من البلاد اذ لا يستحق ذكره بخروج ولا يعني بمعرفة بمعرفة
 مرتبة في الرواية ودرجته في الدرابة وطبقة من طبقات الفقهاء ليكون على بصيرة واقية في التمييز
 القائلين المتألفين وقدرة كافية في الترجيح بين القولين المتعارضين اعلم ان الفقهاء على سبع طبقات
 الاولى طبقة المجتهدين في الشرع كالائمة الاربعة ومن سلك مسلكهم في تأسيس قواعد الاصول
 واستنباط احكام الفروع عن الادلة الاربعة الكتاب والسنة والجماع والقياس على صحتك القول
 من غير تعليل لاحد في الفروع ولا في الاصول والثانية طبقة المجتهدين في المذهب كافي بكون
 ومحمد وسائر اصحاب ابي حنيفة القادرين على استخراج الاحكام عن الادلة المذكورة على مقتضى
 القواعد التي قررها استادهم ابو حنيفة فانهم وان ظالفوه في بعض احكام الفروع لكنهم يعللون
 في قواعد الاصول وبه تبارون عن المعارضين في المذهب ويغارقونهم كالشافعي ونظيره
 المتألفين لاني حنيفة في الاحكام غير مقلدين له في الاصول الثالثة طبقة المجتهدين في المسائل
 لارواية فيها غير صاحب المذهب كالحضاف والي جعفر الطحاوي والي حسن الكوفي وشمس الامة
 الحلواني وشمس الامة السرخسي وفي الاسلام البزدوي وفي الدين قاضي خان واما لهم فانهم
 لا يقدرون على مخالفة الشيخ لافي الاصول ولا في الفروع لكنهم يستنبطون الاحكام في المسائل التي
 لانهم فهمها عنه على صلب اصول قدرها وينقض قواعد بطل الرابعة طبقة اصحاب التخرج من المقلدين كالرازي
 فانهم لا يقدرون على الاجتهاد اصلا لكنهم لاحظتهم بالاصول وضبطهم لما أخذ بقدره على تفصيل قول
 بمحمد بن يحيى وحكم جميعهم بخلاف الامر من منقول عن صاحب المذهب او عن واحد اصحاب المذهب كراعيهم
 ونظيرهم في الاصول والمقاييس على امثال ونظائر من الفروع وما وقع في بعض من الرديئة من
 قوله كذا في تحريج الكوفي ويخرج الرازي من هذا القبيل الى امته طبقة اصحاب الترجيح من المقلدين
 كافي الحسن البزدوي وصاحب الرديئة واما لهم فانهم تفصيل بعض الروايات على بعض آخر
 بقولهم هذا اوله وهذا اخره ودرابته وهذا اوضح رواية وهذا اوفق للقياس وهذا ارفع للنسب

على معنى

الموصوفه يكونها مباركة
لا شرفية
ولا غيبة

هذا الكتاب هو من كتب الصوفية
التي تهتم بالسير والسلوك
والتربية الذاتية
والله اعلم بالصواب

والسلوك

هذا الكتاب هو من كتب الصوفية
التي تهتم بالسير والسلوك
والتربية الذاتية
والله اعلم بالصواب

شاء وهو الذي سماه الصوفية بالاسلام وذكر مع بقاء العلاقة بينه وبين البدن لعدم انقطاع ذكر
النهار اللطيف وعدم فوجوه عن الصلوات ومن هنا يكتشف وجه قوله عليه السلام من مات قبل
ان تموتوا قال بعض الحكماء اعلم ان الله عالمنا وفاضنا فالعلم هو خروج الاجساد من القلوب
الى المختبر يوم النشور والشراف هو خروج الارواح الاخرية من قبور الاجسام الدنيوية والا
سلكا في حال صونهم الى عالم الروحانية لانهم ماتوا بالارادة عن صفات الحيوانية النفسانية
تموتوا بالموت عن صورة الحيوانية والشر الاخص هو الخروج من قبور الانانية الروحانية الى سوية
الربانية وهو مقام الجيب فيبقى مع الله تعالى بلا هو في طوقه في مع الله وقت لا يسبق فيه ملكوت
وهو جبريل عليه السلام ولا يني مرسل وهو هو من عم وهذا هو سر الوحدانية الذي اشار اليه
في قوله تعالى هم فان الماء والميم مابة الاشتراك بين اسمي الرحمن ومحمد عم فافهم ان معنى كلامه
وكما ان الموت نوعان اضطراري واختياري كذكر الولادة نوعان اضطراري بخلق الله تعالى
ولادته فيه للكسب والاختيار وذكر ظاهر واختياري وذكر كسب وهو الذي اشار اليه
عسى عم لن يلج ملكوت السموات والارض من لم يولد مرتين ان استطعتم ان تنفذوا
من اقطار السموات والارض فانفذوا الآية بالنجوع عن الرغبات الجسدية

والنعلقات البدنية فانفذوا النخوط في سلك الارواح المكتوبة

والنفوس الجبروتية وانفذوا الى الخفة الآلية

لانفذوا الاساطين اي كنه بينه هو

التوحيد والتجريد والتفريد

وبالعلم والعلم

والفناء مبر

مولانا جلال اسم الله الرحمن الرحيم رحلت

اما بعد حمد فياض القلوب ستاح العيوب والصلوة والسلام على صفية الجيوب وبنية الربوب
وعلى واصحاب الطهر عن دنس الشرك ودرن الخوب فقد سألني الاخ في الدين والمحب على النبي المولى
الفاضل جامع فنون الكمال والفضائل حاوي حايده الفضائل وخواص الشياكل النقي النقي الذي الاغنى
الاورع مولانا محمد الدين بن محمد الاسترأبادي ابي اسحق الله تعالى فضائله وعاليه وجف بقبوض القدر
ايامه ولياليه وان اختارني نفاشان في بعض الاسفار واباستوفد ان كتب له ما حفظ في الوقت
من الذائق المتقطعة بمثل ظف الاعمال حسب ما يقر لدى وبني على غير ناسخ على منوال مطوكت كتب
المتدولة والصفحة المتدولة وصحت كان هذه المسئلة من غوامض الاسرار وكذلك اضطرر فيها افوا



ل قول الماتمة الكبار اولى الابدى والابصار كايته يديه ما يرس صاعق الحكم والكلام وشاهد من نبع
اقاديل بولاء الاجلة الاعلام وكلفت انا ايضا في مشاغله تخطا عوارب الاغراب والسمكاري
يتجيب عنك اني على كتاب الصغرى والاسفار هي القلب على سلمى واقف باطله وروي اقرن الصبي
ورواطه واستغنيت عن اسعافه ولا حتى تكرر الطلعة ولم يكن يد من الخاء للارب فاضت فيه غير
مراجع الى كتاب غنم على في ويات ومغنيات القرحة تامل على رب الادب الماهام والصواب
انه مفع الاواب ولها انا افصح في المقصود مستغنيا من ولى الطول والخو **اقول** ان افعال
المعبود اربع هي الاحتمار العقلي بين امور الاول ان يكون حصولها بقدر الله تعالى وارادته من غير
مدخل لقدر العبد والثاني ان يكون حصولها بقدر العبد وارادته من غير مدخل لقدر الله تعالى وارادته
فيه اي بلا واسطة اذ لا ينكر عاقل ان الاقدار والتكليف مستند اليه تعالى اما ابتداء وبواسطة والثالث ان
يكون حصولها بمجموع القدرتين وذكر بان يكون الموتيرة قدر الله تعالى وبواسطة قدر العبد وبالتكليف
او يكون الموتيرة مجموع ما من غير تخصيص احدهما بالموتيرة والاخر بالآلية وذبت الى كل من الاضام
ما خلا الاحتمال الثاني من محتملات الشق الثالث طائفة اما الاول فقد ذببت اليه الاشياء ومن فقه
واما الثاني فقد ذببت اليه المقننة القانون بان العبد خالق لا فاعلة الاختيارية بقدرته وارادته واكالا
الاقدار والتكليف لله تعالى والله تعالى عالم في الازل ما يفعل العبد وعلمه نفعه لا يجوز عن كونه فعلا
اختياريا للعبد كما ان من اعلى عبد سيفا وهو يعلم ما يصنع العبد والعبد في فقل نسر مثلا لا يجوز
فعل عبد من هذه العلم يتره عن كونه اختياريا للعبد والثالث من مذهب الاستناد الى اسحق الاسفراي
ومن تبعه وبع الفرق ومناقضاتهم المذكورة في الكتب الكلامية فلا ينبغي لها والذي يقول بها ان لا يكون
لانقر عندنا ان الموتيرة في الوجوه الابانة تعالى وما عداها اسباب عادية والممكنات مستندة اليه تعالى
من غير واسطة لزم على اصوله ان يكون خالق تلك الافعال هو الله تعالى غاية الامر ان يكون قدر العبد
ارادته سائلا عاوا باع كوساير الاسباب العادية ولا يلزم الشناعة التي بوردها المعتزلة عليه من انه
يلزم عليه ان يكون بين حركة النفس وحركة الخمار فرق وربما يدعون اليه في بطلان مذهبه حتى نقل
عن ابي هذيل الحنابلة انه قال حارثة عقل من بشر فان حارة بعقل بينا ما يقدر عليه وهي ما لا يقدر عليه
من حيث انه اذا وصل الى غير صغير يمكن العبور بطاؤه وان وصل الى ما لا يقدر على عبور لا يجوز فيه
وان اوجع بالقرينة هذا دليل على انه يفرق بين المقدور وغيره مقدور وانت خبير بان هذه الشناعة ما
يلزم على من لا ينسب من العبد قدره وابادة اصلا كما ينقل عن بعض الشعية وما اظن ان عاقل يقول به في
المدني وان يقوم بحسب اللفظ ولما الذي يثبت القدرة وارادة للعبد ويدعي عدم تأثيره في الافعال
كالاشياء فلا يرد عليه ذكر اذ القدر الفري بشيوت القدرة والارادة للعبد ولما انما مؤثران في

قتل
سار

الفضل حقيقة فليس هو وري اصلا لجوان ان يكون من الاسباب العاديه كما يقول الاشعري ودعوى انه ذكر
 مكابرة وذكر ما يعلم العلاف فضلا عن حاربشرو من ههنا يعرف الفرق بين الجبه المحض وبين ما ذهب اليه
 الاشعري فان الاول نفي القدرة والارادة عن العبد والثاني نفي تأثير قدرة العبد وارادته لا يقال الثاني
 معتبر في القدرة فانهم عن نوعها بصفة مؤثره وقدرة الارادة لا نقول الاشعري نفي القدرة الى المؤثر
 والمكاسية وما ذكرتم نفي القسم الاول لا يطلق القدرة ومن ههنا يتبين ان معنى الكسب الذي نفيته
 الاشعري هو نفي القدرة والارادة الذي هو سبب عار في خلق الله تعالى في العبد ثم نقول اذا قلنا
 عن حاد مبادي الافعال وجدنا الارادة منبعثة عن الشوق بل هي توكل الشوق ووجدنا الشوق
 منبعثا عن تصور الشيء الملايم واعتقاد الملايم من غير معارض فلهذا امور لا يتجلى فقط الفعل عن غيرها
 وجعلها بقدرته الله وارادته تعالى فان تصور الامر الملايم والاعتقاد الملايم غير مقدور وانتفاء الشوق
 بعد لازم بالضرورة وانبعثت القوة المحركة بعد موري وتكر العزوة اما عقلية كما هو مذهب الحكماء
 او عادية كما هو مذهب الاشعري والافعال الاختيارية للعبد مستندة الى امور ليس هي منها بقدرته وايضا
 ولكن لا يخرج الفعل عن ان يكون اختياريا فان صفة القدرة والارادة العلم ليست في شيء من المراتب اجبا
 الموصوف الا بربنا ان الله تعالى فاعل مختار بالاتفاق مع ان علمه وقدرته وارادته ليست مستندة اليه
 اذ لو كانت مستندة لتوقف على العلم والقدرة والمقتلة لا ينكر ورا ان قدرة العبد وارادته منه تبع فلا
 يبقى النزاع بين الاشعري والمقتلة الا ان في قدرة العبد مؤثرته عند المقتلة وغير مؤثرته عند
 الاشعري وانت ضيق بان هذا الفرق لا يوثق في دفع الشبهة التي جادوا بالها وبهم العاصية وترتب
 الثواب والعقاب على افعال العباد فانه لو قال المقتلة ان ترتب الثواب والعقاب عليها لكون قدرة
 العبد مؤثر فيها فلما سئل ان يعود ويقول القدرة والارادة نفعهما بقدرته الله تعالى وارادته
 او لا ومعلوم ان المقتلة لا ينكرون القدرة والارادة ونفعهما منه تبع كاعلم من التفصيل السابق و
 صدور الفعل بعد تعلق القدرة والارادة ضروري ونسبة القدرة والارادة المتعلقين بالفعل الى
 العبد نسبة المقبول الى القابل لا نسبة الفاعل المفعول الى الفاعل فالشبهة غير منهم عن اصلها او مثل
 العبد في كون معاقبا بالمعاصي مثل من اضطر الى شيء ثم عوقب فان الله تعالى التي الى قلبه صوت
 الامر الملايم واعتقاد النفع فيه ثم صار ذكر سببها لحدوث الشوق الكامل الى ذكر الامر الملايم ثم صار
 ذكر سبب الانبعثات القوة المحركة الى الفعل وتكر الاسباب منسقة من سببها بالضرورة العقلية عندهم
 فالشبهة لا يندفع بهذا القدر الذي يدعيه المقتلة اعني تأثير قدرة العبد وارادته على ما يظهر بادي
 تأمل صادق من رضى فطنة سليمة بل الوجه في دفع الشبهة ان المكنت لا يمكن في انفسها موصوف وانما
 وجودها مستفاد من الواجب تبع فليس لها عليه تبع حتى يسبب اليه تبع في تخصيص بعضها بالعقاب فلم تبع

نسبة تبع

في ذكر علو كبره وليس مثله كثر من يملك العبد من ثم يغيب احد هما من غير حكمة وينتم على الآمن غير
 سابقة استحقاقه فانه ليس مخلوقا لما ذكر بل هو ما ذكر سابق في انهما مخلوقان لا تبع مستفادان الوجود منه
 مملوكا في الحقيقة لا تبع ويناسب في هذا يوم بعد ان الانسان اذا تميل صوراً منوعة وصوراً مغذية لا
 يتوجه عليه الاعتراض بانكلم فصصت هذه الصور بالعذاب وتكر الصور بالنعم وليعلم ان خلق الكافر
 ليس بغيره وان كان الكافر قبيحاً بل هو دار على حاله في صفة وان كانت الصورة قبيحة بل ربما يبرز تصور
 القبيحة على حال خذافه الصانع ومهارته في صنعة والخلق الذي بلوح بلوح انواع من كون الخلق
 ان فبقن الجود من منبع الجود قابض على الماهية الممكنة بحسب ما يسره ويعمله وكما ان المنعم في الشاين
 ممكن فكذلك الممذوب فيهما والمنعم في احد مادون الآخر ممكن وعطاؤه تبع غير مقطوع ولا ممنوع ف
 الله تعالى وسخاؤه ومملو بالحبة والكمال وخاتمة كرمه تعالى مملوع في نفايس جواهر الجود والافعال فلا بد
 ان يوجد اصل جميع الاقسام واصل الى الصفات الالهية باسرها يقتضي ظهورها في مظاهر اللوان وبروزها
 في محال الاعيان وكما ان الاسماء الجالية بفضلي البور ثاني الاستاذ كذلك الاسماء الجالية يستند على الظهور
 والاطهار فكما ان الاسماء الهادي يتجلى في محال نشاء المومنين والابرار كذلك اسم المتصل والمذكر يظهر في
 مظاهر المتكبين والكفار واعني ذكر في جميع الاسماء والصفات حتى يتكشف على كل لغة من لغات انوار
 الحقيقة ويهتدى اليك شئمة من نفحات الاسرار والدقيقة والسؤال بان لم صار هذا مظهر الذكر الاسم و
 ذكر الاسم الآخر مظهر عند التحقيق فانه لو كان هذا مظهر للذكر الآخر لكان هذا ذكر ثم توهم بقاء السؤال
 بعينه فانه دقيق ثم اعلم ان للتوحيد بحسب القسمة الاولى ثلث مراتب اذنا بالتوحيد الافعال وهو التحقيق
 بعيني اليقيني وبعلم اليقيني واكبر اليقيني ان لا مؤثر في الموجود الا الله تبع وقد اكتشف ذلك على الاشعري
 اتا من وراء حجاب القوة الفكرة واقبته من شكوة النبوة فانه قليلا ما يفارق ظواهر الكتاب والسنة
 والحكمة ايضا فان يكون بان الله هو الفاعل الخفي بجميع المكنتات وان ما عداه بمنزلة الشرائط والالات
 وهذا فان كان خلافا ما اشتهر بين المتأخرين السجلي لا قاديلهم لكنه مما خرج به المحققون منهم شيوخهم
 ورأيهم الى علي بن الحسين بن عبد الله مرسيا في كتاب المشهور بالشفاء وتلك من الفاضل عمر بن الخطاب
 رسالة في كنهه وكما شيع فيها القول وبينه بمقتضات لولان فيه من الشواغل العائقة وكوفي على
 ضباخ الشد مستند في الخصية بعضها وذكر ايضا تأييد المبرز به مسار في كتاب التخصيص مشير الى بعض مقتضات
 دليله واعود الى اصل الكلام واقول ان هذه المرتبة من التوحيد وتوحيد الافعال اول فصولات الكبر
 الى الله تبع ومن نتائج هذه المصيبة التوكيل وان توكل امور كلها الى الفاعل العتيق وهو بعبادته وجوده
 وثانيها مرتبة توحيد الصفات وهو ان يرى كل قدر مستند في قدرته الشاملة في كل علم مضمنا في علم
 الكامل بل يرى كل كمال لمة من عكوس كمال كان الشمس اذا تجلت وانتشرت اضواياها على الاعيان فالذي

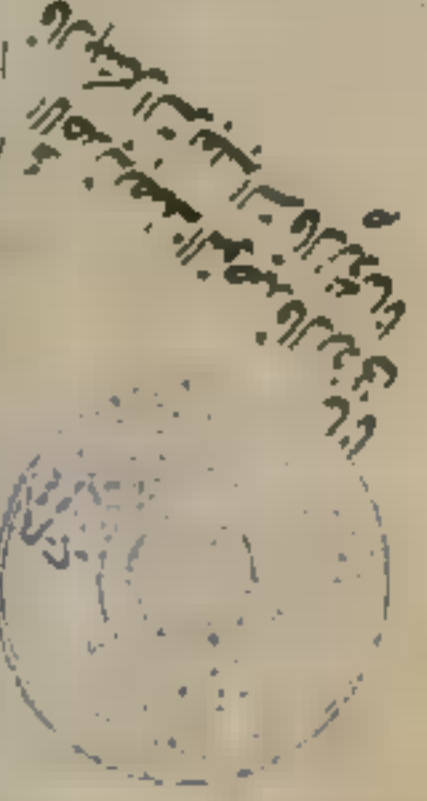
مات

لا يصدق طية الخلال ربما يقتضيان الاعيان تشاكرك للنفس في النور لكن السحر يري ان تلك الانوار باسرها نور الشمس
ظهرت عليها بحسب قايدها ومناسباتها اياتها وهذه المرتبة اعلى من المرتبة الاولى ومستلزمة لها وثالثها مرتبة
توحيد الذات وهنالك تسمى الاشارة وتنظم العبارة ولا في الوقت والمساعد في موضع فيه فانه يحقيق ويكفي في
تحقيق هذه المركبة الكلمات المؤثرة عن امير المؤمنين وسبوا الوصية على النبي وعليه الصلوة والسلام في
والاكرام في جواب كمال بن رباب صاحب بره وقادر جدا بعبارة فليفظ المحرر في نظره دقيق وبنفسه لم يترك

عقيق ويحكي عليه انوار التحقيق
كجده ابن زياد عن امير المؤمنين والله تعالى ولي وقال ما الحقيقة قال امير المؤمنين وما
والحقيقة قال اولست صاصتكم الاجابة وقال امير المؤمنين بلى ولكن بشرح عليك
من قال او شككته سائلا قال امير المؤمنين الحقيقة كشف سمات الجلال من غير
اشارة قال زندي بياننا قال هو الموهوم مع صحو العلوم قال زندي بياننا قال حذب
نور بشرق من صبح الازل فيروج على سائر التوحيد انان قال رد على بياننا
قال اطلق السراج فمذ طلع

الصبح
بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله القديم كلامه العظيم انعامه بالرسالة نبينا محمد عليه صلواته وسلامه وبعد فهذه رسالت
معمولة فيما يتعلق بخلق القرآن من الكلام والفرق بين الحق والباطل في هذا المقام وقبل الشروع
في اصل المرام لابد من تفرير الاقوال الصادرة من فوق الاسلام في صفة الكلام وتكرير محال الخلاف
بتفصيل القيل والقال فيها فنقول ومن الله التوفيق وهذه ازمة التحقيق فدرا جمع المسلمون قاطبة
على انصاف الباري تع بكونه متكلما وانه تكلم وبكلم غير الاسكا في من المعتلة فانه نازع في كونه
بتكلم تكلم في الفرق بين تكلمه وبكلمه لكن معنى كونه تعالى متكلما عند اصحابنا انه قام بزيادته كلام
قديم ازل في نفس احدى الذات ليس بوقوف ولا اصوات وهو مع ذكر متعلق بجميع متعلقا
الكلام لكن اختلفوا في وصف كلام الله تعالى في الازل كونه امرأ ونهيا مخاطبة وتكلم فانشيت
ذكر الشيخ ابو الحسن الاشعري ونفاه عبد الله بن سعيد وطائفة كثيرة من المتقدمين مع اتفاقهم
على وصفه بذكر فيما لا يزال واما المعتزلة فعند انفقوا كافي على ان معنى كونه متكلما انه صالقي الكلام
على وجه لا يعود اليه منه صفة صيغة كما لا يعود اليه من خلق الاجسام صفة صيغة وانفقوا ايضا
على ان كلام الله مركب من الحروف والاصوات وانه محدث مخلوق ثم اختلفوا فذهب الجبائي وابنه



وابنه ابواسمى الى انه حادث في كلامهم زعم الجبائي ان الله تعالى يحدث عند قراءة كل قارئ كلاما لنفسه
في كل القراءة وخالفه الباقر وذهب ابو الهذيل من العلاف واصحابه الى ان بعضه في كل قولة كمن
وبعضه لا في كل كلام والزهري والخضر والاسخبار وذهب الحسن بن محمد البخاري الى ان كلام الله تعالى
اذا قرئ فهو عرض واذ كتب فهو جسم وذهب الامامة والخوارزمي والخشوبه ايضا الى ان كلام الله تعالى
مركب من الحروف والاصوات ثم اختلفوا فذهب الخشوبه الى انه قديم ازل قائم بذات الباري تعالى
لكن منهم من زعم انه من جنس كلام البشر ومنهم من زعم انه ليس من جنس كلام البشر بل هو فوقه
والصوت صوتا قديما وحادثا القديم منهما ليس من جنس الحادث واما الكرامية فعلاوا ان
الكلام قد يطلق على القدرة على التكلم وقد يطلق على الاقوال والعبارة وعلى كلا الاعتبارين فهو قائم
بذات الله تعالى لكن ان كان بالاعتبار الاول فهو قديم محد لا كنه فيه وان كان بالاعتبار الثاني فهو
حادث مكتشف اما الواقفية فعند اجمعوا على ان كلام الله تعالى كائن بعد ما لم يكن لكن منهم من توقف في
اطلاق اسم الحادث والمخلوق عليهم ومنهم من توقف في اطلاق اسم المخلوق والخلق اسم الحادث و
من القائلين بالحدوث من قال ليس بكونه ولا عرض وذهب بعض الموقوفين بالصانع تع الى انه لا
يوصف بكونه متكلما لا بكلام ولا بغيره كلام هذا على وفق ما ذكره الامدي في ابيكار الافكار ولم
يتعرض فيه بقول الجبائلة وكأنه ادرجهم في الخشوبية وليسوا منهم على ما ظهر من تفصيل الفاضل النفا
الكلام في هذا المقام حيث قال في شرحه مقاصد وبالجملة لا خلافا لارباب الله والمذاهب في كونه
الباري تعالى متكلما وانما الخلاف في معنى كلامه وفي قديمه وحدوثه فعند هذا الحق كلامه تعالى
ليس من جنس الاصوات والحروف بل صفة ازلية قائمة بذاته تعالى منافيه للسكوت والافقه كما
في الخرس والطفولية بهو بها آتم ونابه ومخبر وغير ذلك يدل عليها بالكنانة والعبارة او الاشارة
فاذا عبر عنها بالعربية فقران وبالسرانية فالحجيد وبالعربية فثورية والاختلاف في العبارة
دون المسمى كما اذا ذكر الله تعالى بالسنة متفردة ولغات مختلفة وخالفنا في ذلك جمع الفرق
وزعموا انه لا معنى للكلام الا المنتظم من الحروف المجموعة الدالة على المعاني المقصودة وان الكلام
النفسى غير مقعول ثم قالت الجبائلة والخشوبية ان تلك الاصوات والحروف مع نواحيها وترتيب
بعضها على البعض وكون الحروف الثاني من كل كلمة مسبوقا بالحروف المتقدم عليه كانت ثابتة والا
قائمة بذاته تعالى وتقدس وان المجموع من الاصوات القراءة والمرئي من اسطر الكتب نفس كلام
الله تعالى القديم وكفى شاهدا على جهلهم ما نقل عن بعضهم ان الخلق والخلق والخلق والخلق وعي بهم
ان الجسم الذي كتب به القرآن فانتظم حروفه وروفا هو بعينه كلام الله تع وقد صار قديما بعد ما
صار حادثا ولما رأيت الكرامية ان بعض الشرايين من البعض وان مخالفة الصوت اشيع من مخالفة

ذاتي

ذل

الدليل ذهبوا الى ان المنتظم من الوجود السموي مع صوره قائم بذاته تعالى وان قول الله تعالى لا كلامه
وانما كلامه قدرته على التكلم وهو قديم وقوله وهو حادث قائم بذاته لا يحدث ووقوا بينهما بان كل
ماله ابتداء وان كان قائما بالذات فهو حادث غير محدث وان كان مباين للذات فهو محدث بقوله
كن لا بالقدرة والمقتضية لا قطعوا بانه المنتظم من الوجود وان حادث والحادث لا يقوم بذاته تعالى
ذهبوا الى ان معنى كونه متكلما انه خلق الكلام في بعض الاجسام واحضر بعضهم من اطلاق لفظ الخلق
عليه كافي من اقسام الخلق والاضاع وجوز الجمهور انهم لما عرفت انهم لم يوجبوا اليه باسم ومن تبع
من المتأخرين انه من جنس الاصوات والحواف ولا يحتمل البقاء حتى ان ما خلق رفته في اللوح
المحفوظ او كتب في المصحف لا يكون وانما القرآن ما فاء القاري وحلفه الباري من الاصوات
المنتظمة والحواف المنتظمة وذهب الحاشي الى انه من جنس الحروف سميع عند سماع الاصوات و
يوجد بنظم الحروف ويكتبها وسقى عند المكتوب والحفظ ويقوم باللوح المحفوظ وبكل معنى وكل
لسان ومع هذا فهو واحد لا يزداد بازدياد المعاني ولا ينقص بنقصانها ولا يبطل بظلمتها و
الى اصل انه انتظم من المقدمة النطقية والمنشئة قياسا ينتج احداهما فكم كلام الله تعالى وهو
انه من صفات الله تعالى وهي قديمة والآخر ينتج حروجه وهو انه من جنس الاصوات وهي حادث
فاخط القوم الى القدر في احد القياسين ومنع بعض المقدمات حروجه في امتناع صفة النطقية
فمنعت المقتضية كونه من صفات الله تعالى واكثرية كون كل صفة قديمة والاشارة كونه من جنس
الاصوات والحواف والمنشئة كون المنتظم من الحروف والاشارة بكلام المنشئة واكثرية وقوع النزاع
بيننا وبين المنتظمة وهو في التحقيق عايد الى اثبات الكلام النفسي ونفيه وان القرآن هو وهذا
المؤلف من الحروف الذي هو كلام صبي والافلاحة لنا في حدود الكلام الحسي ولا لهم في قدم
النفسي لو ثبت عندهم وعلى البحث والمناظرة في بنوت الكلام النفسي وكونه هو القرآن ينتج ان كل
ما نقل من مناظرة الى حيزه وان يوسف بن سبعة اشهر ثم استقر رأيها على ان من قال بخلق القرآن
فهو كافر الى هنا كلامه ونجيبه انكشاف ان القول بخلق القرآن انما كان كفاً عند فقهائنا على ما نقل
عليه في كتب الفقه والى ان مرجعه الى انكار صفة الكلام وانصح ان حافظ الدين الكردي عاقل عن
هذا حيث قال في فتاواه قال المعلم تارة ان قوله سبحانه استسلم بحسب ما ساءه شيء است قيل
يكفر لانه قول بخلق القرآن والقول بكفر وقيل لا يكفر لانه يرد به النزول في العرف والعادة كقول
يحمى ان يرد بالقرآن بالسنة وانما مخلوق بل انزل في كلف بل انما ارادته وقد ذكر في الاصل
ان قول الامام القائل بخلق القرآن كافر محمول على الشتم لا على الحقيقة دليل على ان القائل به مبتدع
ضال لا كافر فان ما نقله في الفقه وعما ذكره فمذهبنا وقال الفاضل التفتازاني في شرحه

في شرحه للفتاوى واقام غير المخلوق مقام غير الحادث يعني اقام المص في قوله والقرآن كلام الله تعالى غير
مخلوق تنبها على اتحادهما وقصدا الى جري الكلام على وفق الحديث حيث قال عليه السلام كلام الله تعالى
غير مخلوق ومن قال انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم وفيه بحث وهو ان المخلوق في الحديث المذكور
محمول على معنى العزى وقال الفاضل السريفي فيما نقل عنه في حواشي الكتاب وهو المناسب لقوله
كلام الله تعالى على ان الصفات قد في وعنه من الموضوعات ثم ان فيما تقدم ذكره من قوله
والاصل انه انتظم من المقدمات النطقية لا ايضا بحث وهو انه لا يخفى من ان يرد بما هو عليه الفقيه
في قوله انه من صفات الله تعالى مع ما يرد به في قوله وهو ان من جنس الاصوات او لا وعلى الاول لا صحة
لقوله والاشارة انكر واكثرية كون من جنس الاصوات لان المراد بما يوصف عليه الغير في قوله انه من جنس
الاصوات الكلام اللغوي لا الاشارة لا ينكر كون من جنس الاصوات وعلى الثاني لا وجه لقوله
حروجه امتناع حقيقة النطقية اذ لا تنافي بين نفي القياسين وجوابه ان المراد بهما وهو
ما كان الله تعالى به متكلما والاشارة بمنفون كونه من جنس الاصوات ودليل الاشارة على مذهبهم
انه ثبت بالاجماع انه متكلم ولا معنى له سوى انه متصف بالكلام ويمتنع قيام اللفظ الحادث بذاته
فحقى النفسي القديم ويرد عليها ذكر الامدني في ابكار الافكار بقوله سلمنا صحة الاحتجاج مطلقا
وكفى لان وجوه الاجماع فيما نحن فيه فلو كراجمت الامر على ان الله تعالى تكلم بكلام فنقول اجمعوا على
اطلاق ذكر لفظ او معنى الاول مسلم والثاني ممنوع ولهذا قال بعضهم كلام الله تعالى حروف
واصوات وقال بعضهم هو مدلول الحروف والاصوات القايم بالنفس فاذا بالنفس فاذا ما انفرد
عليه من الاطلاق لفظا لا معنى ما يدل على الكلام النفسي وما لم ينتفخوا عليه لا يكون ثابتا بالاجماع
بمع ههنا شئ لا يد من التنبه عليه وهو ان ما اثبت اهل الحق من الكلام النفسي ما يقوم بالنفس الذي
ضده النسيان لما يقوم باللفظ الذي ضده السكوت والاشارة كما هو الظاهر من كلام الفاضل التفتازاني
المنقول عن شرحه للمقاصد حيث قال في وصف الكلام الذي ينسب لثباته الى اهل الحق ما فيه لسكوت
والاشارة كما في الموسيقى والظنسية وان مدلول الكلام اللغوي لا اسماء كما هو الظاهر من قوله فالاضاف في
العبارات دون السمي كما اذا ذكر الله تعالى بالسنة لم يقدده ومن دام ريادة التفصيل في هذا المقام
فلينظر في سكر المطالع ما علقناه على المقالة المفردة المنسوبة الى صاحب المواقف حتى يقف على ما

في قول الفاضل المذكور ولما رأت اكثرية ان بعض الشبهة يكون من البعض
وان مخالفة الصيغة اشنع من مخالفة الدليل ذهبوا
تمت الرسالة بعون الله الملك القديم
في هذا الحيز

في شرحه للفتاوى
في شرحه للفتاوى
في شرحه للفتاوى



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي انعم علينا وهدانا للإسلام وجعلنا من أمة محمد **عليه السلام** قال الشيخ الامام الاجل
 قرة العيون صاحب طب الاصلين سر الله فيما بين الانام كيف اوليا الله العظيم لسان الفرس نوحا
 الانسان برهان الطبيعة تحت السنة مرشد الوري يجمع الوري والدين ابو الخطاب الكبير قدس الله
 سره الطرق الى الله تعالى بعدد انفس الخلائق فطريقنا الذي نشرع في شرحه اقرب الى الله واصحها
 واشهدا وذكر لان الطرق مع كثرة عددنا محصورة في ثلثة انواع اولها طريق ارباب المعاملات
 بكثرة الصوم والصلوة وتلاوة القرآن والحج والجهاد وغيره من الاعمال الظاهرة وهو طريق الاصا
 وهم الاختيار فالواصلون بهذا الطريق في زمان الطوبى اقل من القليل والثاني طريق اصحاب
 المجاهدات والرياضات في تبديل الاظلال وتركيبه النفس وتنقية القلب وتخليه الروح والشي
 فيما يتعلق بعناء الباطن وهو طريق الابار فالواصلون بهذا الطريق اكثر من الفريق ولكن وصول
 ذلك من نوازل كسبل ابن منصور عن ابي ابيهم الخواص رحمهم الله تعالى في اتي مقام الله **قال**
 ارض نفسك في مقام التوكل منذ ثلثين سنة فقال افرغ عرك باطل في عانة الباطن فابى انت
 من الغناء في الله وتالتهما طريق السابرين الى الله تعالى والظاهر من اليه وهو طريق الشطار من اجل
 الحمة والسالكين بالجدية فالواصلون منهم بالبدايات اكثر من غيرهم في النهايات فهذا الطريق
 المختار مبني على الموت بالارادة كما قال النبي **عليه السلام** موتوا قبل ان تموتوا وهو موصوف في **عنه**
 اصول الاصل الاول التوبة وهي الرجوع الى الله تعالى بالارادة كما ان الموت رجوع بغير
 الارادة لقوله تعالى ارجع الى ربك راضية مرضية الآية وهي توبة الزوج عن الذنوب كلها
 والذنوب بالعجب عن الله تعالى من مراتب الدنيا والآخرة فالواجب على الطالب الرجوع عن كل
 مطلوب سواه حتى الوجه كالفيل وجو ذلك لا يعاس عليه ذنب الاصل الثاني الزهد في الدنيا
 هو خروج مناعها واسبابها وشهواتها قليلا وكثيرا مالهها وجاهها وظلمتها كما ان الموت
 يخرج عنها وصيفة الزهد ان تزهدي في الدنيا والآخرة قال النبي **عليه السلام** الدين اطم
 على اصل الآخرة والآخرة اطم على اصل الدنيا ومهما حراما على اهل الله تعالى وتقدس الاصل
 الثالث التوكل على الله تعالى وسجانه وهو الرجوع عن الاسباب والنسب بالكلية ثقة بالله
 بالله العظيم كما هو بالموت لقوله تعالى عز وجل ومن يتوكل على الله فهو حسبه ان الله بالغ
 امره الآية الاصل الرابع القناعة وهي الرجوع عن الشهوات النفسانية والتمتعات الحيوانية
 كما هو بالموت اما اضطر اليه من الحاجة الانشائية فلا سر في الكول والميلوس والمكس وكفر
 على ما لا بد منه لقوله تعالى ولا تسرفوا انه لا يحب المرففين الاصل الخامس العزلة وهي الرجوع

عن مخالطة الخلق بالانزواء والانقطاع كما هو بالموت الا عن ضرورة شئ كامل واصد مرتبة او اسنا
 نرفع شفق لانها كالقتال الميت فينبغي للطالب ان يكون بين يديه كالميت بين يدي القتال
 ينصرف فيه كاشاء ليفصله بقاء عن جنابة الاجنبية وملوث الحرس واصد العزلة عزل الحواس
 بالخلق عن التصرف في المحسوسات فاما كل آفة وبلاء وفتنه ابتلى الروح بها وكانت تقوية النفس
 وينتهي صفاتها دخلت من دورية الحواس وبها يستيق النفس الروح الى اسفل السافلين
 وقبلة بها واستولت عليه بالملوه وعزل الحواس منقطع مدد النفس عن الدنيا والنيطان
 واعانة المهوى والشهوة كما ان الطبيب في معالجة المريض يأمر اولاً بالاصحاء عما يضره لينقطع
 بذلك عن حديد المواد الفاسدة التي تنبعث بها المرض وسوى المواد الفاسدة وقد قيل الحبة
 رأس كل داء ثم يعالج لسهل يزيل عنه المواد الفاسدة وتقوى به القوة الطبيعية والحرارة
 الغريزية لينزل عنه المرض برفع الطبيعة وكثرة الصم فالمسهل هنا بعد الاصحاء ونسبة المواد
 المذكور الدائم الاصل السادس ملازمة الذكر وهو الرجوع عن ذكر ما سوى الله تعالى بالنسبة
 قال الله تعالى واذا ذكر ربك اذا نسيت غير الله تعالى كما هو بالموت فاما نسبة المسهل بالذكر وهو كونه
 لا اله الا الله فانه محو مركب من النقي والاثبات فبالنفي نزول المولد الفاسد الذي ينولد منها
 مرض القلب وفود الروح وتقوية النفس وترتيب صفاتها من الاخلاق الذميمة النفسانية والاول
 الشهوانية الحيوانية وتعلقات الكونين وباتبات الآاتية يحصل صحة القلب وملازمة عن الروايل
 من الاخلاق والحقايق والارواح الاصل واستواء راجع وتوحيده بنور الله تعالى فيجلى الروح شرا هذا
 الحق وانجلي فانه وصفاته وان شئت الارض بنور ربها ونور الله تعالى الواحد القهار فحق قضية فاذا ذكر وفي
 اذكركم بتبديل الذكارة بالذكورية والذكورية بالذكورة فيبقى الذكر ويبقى المذكور في
 الذكر الذكر وقائله ابو زيد يدانا الهوى ومن الهوى انا كثر روحا نطلنا وبدنا فاذا ابرئنا من الهوى
 ابرئنا من الهوى الاصل السابع التوجه الى الله تعالى بكلية وجوده وهو الرجوع عن كل داعية تدعو
 الى غير الحق كما هو بالموت فلا يبقى له مطلوب ولا محبوب ولا مقصود لله ولو عرض عليه مقدمات جميع
 الانبياء والمرسلين لا يلتفت اليها بالاعراض عن الله تعالى لخطه فالجهد رحمه الله ولو اقبل صدى
 على الله تعالى القسنة ثم اعرض عنه فافاته اكثر مما ناله الاصل الثامن من الصبر وهو الرجوع
 عن خطوط النفس بالمجاهدة والكافة كما هو بالموت والاثبات على قاطبها من مألوفاتها ومحبوباتها
 ليركبا وحوم شهواتها والاستقامة على الطريق والمثابرة لتصفية القلب وتخليه الروح قال
 الله تعالى وجعلنا منهم ائمة يهتدون بامرنا لئلا يصيروا كالقواميات يوقنون الآية الاصل
 التاسع المراقبة وهي الرجوع عن حوله وقوته كما هو بالموت بكونه مراقبا لمواهب الحق منزها

صاف

لغات الطاقة معضا عما سواه مستغرقا في بحر هواء منتقا الى بقائه اليه محي ولديه يده بأن به يستعاب اعظم
ومزيد تنفست اليه حتى ينفخ الله له باب لهمة لا مسكر لها ويخلق عليه باب غراب لا مفتوح له فيموز
بنور ساطع من رحمة الله تعالى على النفس نزول من النفس في لطفه ما لا تدركه بالحواس
واللهجات كما قال الله تعالى وما ابرئ نفسي الى النفس الامارة بالسوء الامن ربي وهم الاخبار
بل بتدبير شيات النفس بحسنات الردح لقوله تعالى تبدل الله سيئاتهم حسنات وهم الابرار بل يكون
حسنات الابرار سيئات المفربين فيبدل سيئات المفربين بحسنات الطاقة لقوله جل ذكره للذين آمنوا
الحسنات وزيادة وزيادة بحسنات الطاق الحق جل وعلا وذكر فضل الله بؤتيه من يشاء والله
ذوالفضل العظيم الاصل العاشر الرضاء وهو الخوج عن رضاء نفسه بالذخول في رضاء الله
تعالى بالتسليم للاحكام والتعويض الى تدبيره الالهية بلا اعتراض وتقيض ولا اعتراض كما هو بالموت
كما قال بعضهم بنواي له فرض نطق امرضا ومثيرة عذب نكدرام صفا وكلت الى المحبوب امرى
كله فاشاء اصابني واشاء انتلغا فمن حيث ارادته عن هذه الاوصاف الظلمات فيحبه الله تعالى
بنور غنايته كما قال الله تعالى او من كان ميتا فاجيباه وصلناه نور ايمنى به في الناس كمن مثله
في الظلمات الاله ليس بخارج منها اى من كان ميتا فاجيباه عن الاوصاف الظلمانية في الشجرة الا
نسانية فاجيباه باوصاف الربانية وصلناه نور من انوار جلالنا يمضى به في الناس اى في سائر
الناس بمضى بالفراسة وشاهدوا لهم كمن مثله في الظلمات اى كمن بقى في الظلمات الشجرة الالهانية
ليس بخارج منها لا بزيادة الموقفة ولا بتجارة الولاية النبوية

فالهم الله تعالى تمت الرسالة الشريف

المستوبة الى الشيخ الكامل المكل

قدوة الرشيد الى الجاه

بسم الله الرحمن الرحيم

رسالة التبعية لابن كمال بسم الله الرحمن الرحيم **بسم الله الرحمن الرحيم**
الحمد لله والصلوة على نبيه **اعلم** ان التبعية المعبرة في من التبعية هي التبعية في الالواء لا
التبعية في الالواء على خلاف التكبير الذي يكون للتبعية على زعم الفاضل الشريف فان المعبرة في من
التبعية في الالواء لا التبعية في الالواء وبه يفارق من التبعية من البانية على ما مر به الرضى
صحت قال في شرح الكافية ونذكرها اى يعرف من البانية بان يكون قبل من او بعد ما بهم يصلح ان يكون
المجور ومن تبعية له ويقع ذكر المجور على ذكر المبهمة كما يقال مثلا للرحيم انه الاوتان وللمتدبر انما الله

الدرهم والمضرب في قوله عن من قائل انه العاقل بخلاف التبعية فان المجور بها لا يطلق عليها هو مذكور
فقط او بعد ما لا يذكر المذكور بعض المجور واسم الكل لا يقع على البعض فاذا قلت عشرة من الدراهم
فان اشترت من الدراهم الى دراهم معينة اكثر من عشرة في بعضها لان العشرة بعضها وان قصرت
بالدراهم من الدراهم فمنه مبنية لعمى اطلاق المجور على عشرة الى هنا كلامه واتان المعبرة في من
التكبير التبعية في من التبعية في الالواء على خلاف ما في من التبعية وقدرته به الفاضل الشريف
في حواشي التي عليها على شرح التلخيص وبني عليه الرد على الشارح في قوله وتقليل المدة في قوله
تعالى سبحانه الذي اسرى بعبده ليلا ذكره ليلا مع ان الاسراء لا يكون الا بالليل للدلالة على تقليل المدة
وانه اسرى في بعض الليل حيث قال الدلالة على التبعية مذكور في الكتاب واعترض عليه بان التبعية
المتفاداة من التكبير هي التبعية في الالواء لا التبعية في الالواء فكيف يستفاد من قوله ليلا ان الاسراء
كان في بعض من احواله ليلا فالصواب ان تكبيره لدفع فهم كون الاسراء في ليلا اولا فادة لقطعه وانما
قلنا في زعمه لانه خالف فيه الشيخ عبد القاهر فانه قال في دليل الايجاز ان التكبير في صيغة في قوله تعالى
وكنتم في الفاص صيغة للدلالة على ان تلك الجوع بعض صيغة المموم بفتله والعلامة الزمخشري فادعى
في مواضع من الكتاب بان قد يقصد بالتكبير الدلالة على التبعية في الالواء منها ما ذكره في قوله تعالى
سبحان الذي اسرى بعبده ليلا ومنها ما ذكره في تلك العدة ايضا حيث قال بلا عرف الزبور كما عرف
في قوله ولقد كتبنا في الزبور قلته كبر ان يكون الزبور وزبور كالعاس وعباس والفضل والفضل
وان يريدوا ان يتا ولقد اود بعض الزور وهي الكتب ان يريد ذكره في رسول الله صلى الله عليه وسلم من الزبور
فسمي ذكر زبور لان بعض الزبور كما سمى بعض القرآن قرانا ومنها ما ذكره في سورة الجاثية وتكبير
القوم والناو يحتمل معنيين ان يراد لا يسمى بعض المؤمنين والمؤمنات من بعض وان يقصد
افادة الشيوع وان يصير كل جماعة منهم شمسية عن السمية وخالف المفسر ايضا لان معنى التكبير
الاصل التعليل من استعماله في التبعية باعتبار تضمنه التقليل ولا اختصاص لهذه الاعتبار باحد
وجهي التبعية ثم **اعلم** ان التبعية التي يترتب عليها من التبعية هي التبعية المودة الحافيه
للكلية لا التبعية التي انتظم ما في ضمن الكلية يرشدك الى هذا انه قال صاحب الكشاف في تفسيره قوله وتما
رزقناهم ينفقون واد جز من التبعية صيانة لهم وكفا عن الاسراف والتبذير الممنوع عنه ولم ينكر عليه احد
من المفسرين فيه وبني ما ذكره على ان مدلول من التبعية هو التبعية المودة عن الكلية وايضا يرشدك الى
زيادة من التبعية في قوله تعالى واحصهم بغيركم من ذلوككم فانه لو كانت دلالتها على مطلق التبعية
الشاملة لما في ضمن الكلية لصاع تلك الزيادة وفات الدلالة على ان المفسر بالاجاز بعض الزبور لانه
قال الامام البيضاوي في تفسيره بعض ذلوككم وهو ما يكون حاله حق الله تعالى فان النظام لا ينفرد بال

بل نقول لو كان مدلول من المذكورة البعضية الشاملة لا في ضمن الكلية الجامعة معها لما تحقق الفرق بينهما وبين
من البيان من جهة الحكم ولما تميزت عن الخلف بين الامام وصاحبه فيما اذا قال طلع نعلك من تحت
ما شئت بناء على ان من التبعيض عنده والبيان عندهما قال في الهداية وان قال لها طلع نعلك من تحت
ما شئت فلها ان يطلق نعلها واحدة وتلتين ولا تطلق ثلثا عندنا في صيغة وقالوا تطلق ثلثا ان شئت
لان كلمة ما حكمه في التعميم وكلمة من قد تستعمل للتخييل فتعمل على تميز الجنس ولا في صيغة ان كلمة من صيغة
في التبعيض والتعميم فيعمل بها انتهى ولا خلاف في ان بناء الجواب المذكور على كون من للتبعيض انما
يصح اذا كان مدلولها في البعضية المجردة عن الكلية المتألفة وما يجب المصاحبة النوصية في تقرير الخلاف المذكور
كونه حيث استدل على اولوية التبعيض بتبعية قائل التبعيض متيقرا لان من اذا كان للتبعيض قط وان كان
البيان فالبعض مراد فاردة البعض متيقرا ولم يدرك البعض المراد قطعا على تقدير البيان البعض المدمج
لما في ضمن الكل لا البعض المراد منها فلا التعليل على الوجه المذكور لا يتم التقريب بل لا انطباق بين
التبعية والمقتضى فامل **قال** الفاضل المتفاني حيث قال فيما علة على التلويح مستدلا على ان
البعضية التي تدل عليها من هي البعضية المجردة المتألفة للكلية لا البعضية التي هي اعم من ان يكون في حكم
الكل او بدونه لاتفاق النفاذ على ذلك حيث اضافوا الى التوفيق بين قولنا تعالى يغفر لكم من ذنوبكم
وقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا الى ان قالوا لا يبعد ان يغفر الذنوب جميعا لغوم وبعضها لغوم
او خطاب البعض لقوله نوح عليه السلام وخطاب الجمع لهذه الامة ولم يذهب الى ان التبعيض لا ينافي
الكلية ولم يصب الفاضل الشريف في رده عليه قايلا وفيه بحث اذا فاضل الرضي طرح بعدم المناقاة
بينهما حيث قال ولو كان ايضا خطابا الى امة واحدة فغفران بعض الذنوب لا ينافي غفران كلها
بل عدم غفران بعضها ينافي غفران كلها لان قول الرضي غير مرضي لما عرفت ان مدلول من البعضية
المجردة المتألفة للكلية في قوله تعالى يغفر لكم من ذنوبكم دلالة على عدم غفران بعض الذنوب وتفرقة
بعدم المناقاة بينهما لا يقدح في الاحتجاج باتفاق السلف الثابت باظهارهم الاحتجاج الى التوفيق المذكور
ثم ان في تحريمه قصورا فان عبارة ايضا في قوله ولو كان ايضا خطابا الى امة واحدة لم يصب فيها وكان
حق التفسير ان يقال وعلى تقدير ان يكون الخطاب الى امة واحدة لم يصب صاحب المقالة في
رد ما نقله ابن الحاصب حيث قال ووجه الى الحسن انه قد جاء ان الله يغفر الذنوب جميعا فلو لم يحمل قوله
تعالى يغفر لكم من ذنوبكم على الزيادة يحمل على التبعيض فيلزم التناقض كما قال ابن الحاصب وهو غير
سديد لان الموجبة الجزئية من لوازم الموجبة الكلية ولا تنافي بين اللازم والمعلوم لان بناء
ايضا القول على ان المدلول من التبعيضية هي البعضية المجردة عن الكلية المتألفة لها لا الشاملة لما في ضمنها
واعلم ان الاخبار عن مغفرة بعض الذنوب وردت في القرآن في موضع منها قوله تعالى في سورة ابر

ابراهيم يدعونكم ليغفر لكم من ذنوبكم ومنها قوله تعالى في قوم في قوم نوح عليه السلام يا قوم اني لكم نذير
مبين ان اعبدوا الله واتقوه واطيعوا في يغفر لكم من ذنوبكم وما ورد في قوم نوح عليه السلام انما
هو هذا وانما ما ذكر في سورة الاحقاف فغفرور في النبي وما ذكر في سورة ابراهيم عليه السلام فقد
ورد في قوم نوح دم وعاد وممود على ما افصح عنه سياق القول المذكور واذا وقفت على هذا فقد عرفت
ان قول النبي في خطاب البعض لقوله نوح عليه السلام وخطاب الجمع لهذه الامة مما لا وجه له لان بناءه على
ان لا يكون خطاب البعض وارد الغوم او ولا صحة لذلك المبني على ما وقفت عليه والعجبان الامام البغيا
مع ترجمه في تفسير سورة ابراهيم وتفسير سورة الاحقاف بان المظالم لا يحبسها الاسلام والمغفرة لا
هو ما بينه تعالى وبين عباده من الذنوب ولذلك صحت باداة التبعيض كيف قال في تفسير سورة نوح عليه
السلم من ذنوبكم وهو سابق فان الاسلام محبة فلا يؤاخذكم به في الآخرة حيث اخذ ما محبة الاسلام عاملا في
الذنوب فاضطر في توجيه البعضية الى ان اعني بالنسبة الى جميع ما كان قبل الاسلام ويعبر عن الذنوب
وفيلحي بمن في خطاب الكفرة دون المؤمنين في جميع القرآن تفرقة بين الخطايا وقال البضا
في تفسير سورة ابراهيم دم ولعل المعنى فيه ان المغفرة حيث جاءت في خطاب الكفرة مرتبة على الايمان
وحيث جاءت في خطاب المؤمنين مشفوعة بالطاعة والتجيب عن المعاصي وكذا ذكر فتننا وللمخروج
عن المظالم ولا يذهب عليك ان التفرقة المذكورة انما تتم ان لو لم يكن الخطاب للكفرة على العموم وقربا
كذلك كما في قوله تعالى في سورة الاحقاف قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وقال الكلبي
كتب وحشي فانظر رضى الله عنه واصحابه من مكة انا ندعنا وقد سمعناكم نقراء والذين لا يدعهم
مع الله الآخرة الآية وقد جعلنا ذلك فخرنا الامم تاب وامن وعمل صالحا فبعت اليهم فقالوا لا امان
ان لا نغفر صالحا وفي رواية قال الوضحي بهذا شرط شديد على الاقدار عليه فخرنا ان الله لا يغفره
يشرك به ويغفر ذكركم من ذنوبكم فخرنا ان لا يكون من اهل المشية فخرنا ان الله يغفر الذنوب
جميعا فقبلوا منه يذوقوا الامام البضا ومن تقييد بالتوبة خلافا للفظ ويدل على اطلاقه فيما عدا
الشرك قولنا ان الله لا يغفر ان يشرك به والتعليل بقوله انه هو الغفور الرحيم على المبالغة وقد تم الكلام
التبعيضية لابن كمال بانها زائدة

رحمته

اعلم ان الواو في قوله لا بد وان يكون زائدة ولا تنافي بينه وبين اسم وان يكون في محل خفض تقدير
لا بد من ان يكون وهذه الجملة الظرفية جبر للابد وقيل الواو للفظ والمعطوف عليه محض وهو
الضمير المحذوف لا بد منه وان يكون اعني ان يكون وقيل في قولهم لا بد وان يكون للدلالة
على لا بد ليس بمضاف الى ما بعده والقول لا يصح تحت الرسالة عن يد الفقيه لغيره محمد بن محمد عنهما

الذنب

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اعلم ان التصورات لا يمتثل عدم النقيض بخلاف التصديقات كلام حق ما فهم من اورد عليه ان المراد بالمطابقة ان كان المطابقة مع المأخذ فلان ان التصورات لا يمتثل عدمها اذ قد يجوز من شئ في الالف في صورة فسيية وان كان مطابقته مع ما تذكر الصورة فلان ان التصديقات يمتثلها اذ الكواكب فيها مطابق ذى صورها فون ان صورة الوقوع واللا وقوع بطابق الوقوع واللا وقوع وذكر لان يراد بالمطابقة ما في نفس الامر بان يكون في نفس الامر شئ يطابق تلك الصورة والتصورات لا يمتثل عدم المطابقة مع ما في نفس الامر اذ كل متصور فهو موجود في نفس الامر ضرورة انصافه فيها بمفهوم وجودي و اقله المفهومية فهو موجود فيها اذ الموصوف موجودي في طرف الانصاف على شئ يمتثل الوجوه التي واما التصديقات ليس ككواذبها كحق في نفس الامر قطعا بل ليس كحقها الشئ المصدق بها والدليل المتضمن في التصورات لا مجال له فيها كما لا يخفى ولعلك تقول المعاني الخفية لا يتبع محكوما عليها ايضا كما في المفصية فالدليل لا يخفى في التصورات على اذ لا بد من ارتام الكواكب في المادى العالية لانه الخزانة الحافظة للتصورات المعقولة بالعقل التي يتكمن من اختصارها من كسبه يدرب القواع على الحكمة فلها ايضا كحق في نفس الامر فان لا ح كره هذا فاعرف ان المعاني العرفية وان لم وصله للطرفين في القضية الصادقة فيكون موجودة في نفس الامر في ضمنها مثلاً الابتداء المخصوص الذي هو واسطة بين سرزبد والبصرة له مطابقة في نفس الامر وان لم يكن زيد سائر الكثرة فان الابتداء يتحقق في نفس الامر في ضمن سلب السب عن زيد فكل معنى باطل كحق في نفس الامر اما في ضمن السلب او الايجاب لا المختص عن احدهما في نفس الامر بخلاف المصدق به الكاذب واما ارتام الكواذب في المبادئ العالية فلا يفتنى كحقها في نفس الامر لانها ليست صوراً ادراكية لتلك المبادئ بل كذب فيها على نحو ما يجب الصورة الحسية في الخيال والمعاني الخفية في الحافظة مع ان الخيال والحافظة ليس مركبتين في شأن المبادئ مع الكواذب الحفظ فقط ومع الصواق والادراك والفرق بين الصور مع اشتهرهما في الارتام ان المبادئ لا يمكن لها التصديق بالكواذب لانهما في الحقيقة

فهي ليست عاقلة لها والارتسام في غير العاقل لا يقتضي الادراك حيث

يتحقق هناك مفتشي الارادة مع ارتفاع المعايير والموجه.

في نفس الامر عرفت ثم فيها على وجه الادراك

لأعلى وجه الحفظ ولعله مما يحتاج

لطف قومي والله الحمد من قوا

مولانا احمدا علی خان

والذين

f

بسم الله الرحمن الرحيم

مكرر الى وقف في الصحيح وقاية **اقول** المراد من الوقف غية السجل لان الوقف الذي يلو انشاء الوقف اذا ذكره واجرى عليه الاحكام الشرعية يكون المراد منه ما يكون وقف على قول من احد ائمتنا لانهم تكلفوا على اصول الفهم والفتاوى من بعدهم استنبطوا المسائل على وفق مذهبهم بل بنوا عامة احكام الوقف على مذهب الامايين حيث قال في الكافي وقيل الفتوى على قولها بل افي عامة المصالح بقوله محمد بن لان الوقف لما كان عند ابي جرح من العيني على ملكه الواقف والسفد في بالمنفعة غية خارج عن ملك الواقف بل غية لازم قبل موته لم يؤخذ وبقوله اني جرح كما جرح به في الكتب **قال** في المحيط ابو يوسف جرح كان يقتضي في امر الوقف غاية التضييق او لا مثل اني ضيف جرح ثم رجع ووسع غاية التوسع حتى لم يشترط القبض والافراز ومحمد بن يوسف بينهما ولهمذا افي بقوله عامتهم فايكون وقفا عند الائمة على حسب مذهبهم غية السجل ولا يدخل احد من ائمتنا بسجل الوقف في مذهب ولا يفتاها اليه اصلا لان الوقف عند ابي جرح من العيني على ملك الواقف لا يخرج عن ملكه وعند ابي يوسف لم يخرج ويؤخذ بملك الواقف عنه مجرد قوله وقفت وعند محمد بن الله بالقول والتسليم الى المتولي فاذا ذكر كذا الوقف واجرى عليه الاحكام يكون المراد منه غية السجل ومسائل الوقف مبوقة على ذكر النهج والتسجيل خارج عن المذهب انما يحتاج اليه الواقف ليلما يجد القضاة سبيلا الى ابطال وقفه متمسكا بقوله اني جرح لان الوقف عنده قابل للبيع كونه غير خارج عن ملكه الواقف **قال** في الدين قاضي فان رحمه في فتاواه نفلا عن الامام شمس الائمة السرخسي اذا خاف الواقف ان يبطل وقفه بعض القضاة فلما احتج عن ذلك طريقات احداهما ما ذكرنا من حكم الحاكم بزمه وذكر ان الواقف بعد القول في التسليم الى المتولي يحاصر الى قاض يري لزوم الوقف ويطلب منه حتى يقضي يلزم الوقف فاذا قضى نفذ قضاؤه لانه صدر عن الاجتهاد في محل الاجتهاد وانتهى وفي المبينة في باب الحيلة لو وقف وخاف ان يبطله قاض علم قول الامام فعليه ان يفي في حكمه الواقف الى رقيت الى قاض من قضاة المسلمين فامض وذكر فلا يبطل ابدا وانتهى فالتسجيل حيلة شرعية خارجة عن المذهب لا يجوز عليه الاحكام على وقفه وبالجملة اذا كان للاجتهاد مسمع في بيع الوقف يجوز ابطاله واذا ذكر لفظ الوقف واجرى عليه الاحكام يكون المراد منه غية السجل اما بعد الحكم الحاكم بزمه الوقف على قوله من يراه فيلزم ويخرج عن ملك الواقف بالاتفاق فيصير كالأثر عند الكل فلا يقبل البيع اصلا بعد ذلك **قال** صاحب الخلاصة في فتاواه واما اذا اطلق وازار القاضى ببيع وقف غية مسجلا بل يوجب نقض الوقف اجاب الشيخ الامام الاجل ظهير الدين انه لو اطلق لو ارث الوقف يجوز البيع ويكون كالمستغنى الوقف واذا اطلق لغير الوارث فلا واما اذا بيع الوقف وقضى القاضى بجملة البيع كان كالمستغنى

الوقف انتهى وفي الفتاوى البزارية ولو وقف محدودا ثم باعه وكسب القاضى في المكس باع فلان
منزلة كذا او كان كتب او ان الباع بالبيع لا يكون صكا بصفة البيع ونقض الوقف ولو كتب باع بعبارة
صحي كان صكا بصفة البيع وابطل الوقف وذكر شمس الأئمة والاسلام افقة الواقف واضاع
الى الوقف ببيع الى الحاكم حتى يفسخ ان لم يكن غير صحيح وهذا ظاهر على مذهب الامام فاما على
مذهبهم فما يقع ايضا الوقوع في فصل ويجتهد فيه فظاهر ما ذكره ان الواقف اذا ذكر الوقف مطلقا يكون
المراد منه غير المسجل وان الوقف الغير المسجل محل للبيع في الجملة والوقف لا يقبل اصلا وليس فيه
صلاحية البيع وفيما لو جمع بين ملكه ووقف روايتان في رواية لا يفسد في الملك كالمو جمع بين عبد
ومدبر اصابها ركن الاسلام ابو الحسن على السعدى وفي رواية يفسد في الملك كالمو جمع
بين حر وعبد وذهب اليه الشيخ الامام الاجل شمس الأئمة الحلواني اولاه لما رأى ان الاجتهاد
مساغى في جواز البيع الوقف الغير المسجل فان كان عند الامام مبيع وقفا لازما لمجودا عن التمليك
والتحكم بمنزلة المود والمشهد المهور دمج الى قول ركن الاسلام على السعدى **قال صاحب**
الرضية واذا استمرى صنفه وفيها قطعة من الوقف كان البيع الامام الاجل شمس الأئمة
الحلواني يقول البيع فاسد في الوقف والمكس لو جمع بين حر وعبد وكان القاضى ركن الاسلام
ابو على السعدى يقول البيع جائز في الملك كالمو جمع بين عبد وحر ومدبر ثم يرجع شمس الأئمة
الى قول ركن الاسلام وفي الفتاوى اهل السيرة فندى اذا كان المسجد عامرا يفسد البيع لان
المسجد اذا كان عامرا لا يدخل تحت البيع بالاجماع فكان الفساد قوتا فظهر في حق الباقي كالمو جمع
بين حر وعبد وان كان المسجد اربا لا يفسد العقد في الباقي لان في دخول المسجد تحت البيع
في هذه الصورة ظاهرا ففند بعض العلماء المسجد اذا قرب واستغنى اهل عنه يعوم الى
ملك الباقي اذا كان حيا والى ملك في زنته اذا كان ميتا فلم يكن في الفساد قوتا فصار كالمو باع عبدا
ومدبرا والذي ذكرنا في الوقف فكذلك في المعبة انتهى فيهم من تشبيه الوقف بالمدير ان الكفا
في الوقف الغير المسجل ولا مجال لان كل قول الذي بين على الوقف المسجل اوج دخوله في البيع
ابتداء لم يخرج كالمدير فلا صحة له اصلا لانه يكون محلا للبيع كالمدير والمسجد الخراب حتى لا يفسد
العقد لان الفارق بين ما اذا ضم الى العبد وبينها اذا ضم اليه المدير ان المحبة لا يدخل تحت البيع
اصلا فينفذ البيع ابتداء بنصيب العبد من الثمن وذلك يجوز لان البيع بالحققة لا ينفذ صحيا
ابتداء كونه مجهولا واما المدير فيدخل تحت البيع كونه محلا له في الجملة ثم يخرج منه ثبوت عن الحرية
فبقى الثمن بخصه من الثمن والبيع بالحققة نفاذ جائز ولما المسجد المهور والوقف المسجل والخ
اذا ضم كل واحد الى المكس وبيع صفقة واحدة يفيد العقد في المكس البتة لانه يلزم البيع بالحققة ابتداء

ابتداء وانه باطل بلا شبهة كما قلنا لا يقال الوقف مال منقوض كما خرج به في بعض الكتب ومن تلك محل
البيع في الجملة ويدخل في العقد ابتداء ثم يخرج كالمدير لاننا نقول المراد منه غير المسجد لان الاحكام
الذى ذكرت في باب الوقف متفرعة على اقوال ائمتنا والوقف المسجل خارج غير داخل في مذهب
احد منهم بل صفة شرعية يضار اليها صيانة للوقف عن الابطال كما قلنا وخرج به في بعض الكتب
من كونه مالا منقوضا مسوق على قوله 2 كما قيل في الهداية في بيان مذهب الملك باق فيه لثبوت
بدليل انه يجوز الانقطاع به ذراعة وسكنى وغير ذلك ولا شك ان الواقف عند اى حرج ينتفع
به انتفاء الاموال بسبب بقاء الملك الا انه بعد الترخيل وصحة الوقف عند الكل يخرج عن ملكه اولا
بالاجماع ويدخل في حكم الموقوف عليه فلا يبقى للواقف بعد ذلك علاقة له من جهة المالك والمكس
اصلا على قول واحد من ائمتنا **قال صاحب الرضية** وان كانت الارض مشتركة باع احدهما
جميع الارض من صاحبه كان الشيخ الامام الاجل ظهر الدين الرضا في يقول بفساد البيع وكانه يشير الى
معنى ان ملك المشتري ليس بمحل للبيع في حق المشتري وكان بمنزلة ما لو جمع بين حر وعبد وكس فيه
نظر لان وصفت المشتري محل للبيع في الجملة فيكون بمنزلة ما لو جمع بين عبد ومدبر انتهى على ان
يقول لا يكفي في كسر الشيء محلا للبيع مجرد المالك والتقوم بل لا بد من كونه ملكا كما قال به
استاذنا ومولانا شمس الأئمة الاسلام شمس الدين شمس الاسلام شمس الدين اسمعيل الشيرازي
باب كمال بائنا فيما علقه على كتاب البيع من الهداية حيث قال ومنها ما يفقد الى المنقوض عليه
والحمية للبيع وهي بالمالية والمكس والتقوم وكونه مقدور التسليم واما ان يتوهم ان احد القوت
الاولى معنى عن الامر انتهى والواقف بعد الترخيل لا يكون ملوكا بالاجماع ولا معنى لكس القوت
محلا للبيع في الجملة الا ان يجوز احدى من الاثمة ببيع صحى يجوز ان يكون المبيع ملكا للمشتري وان كان
بقضاء القاضي كالمدير والوقف الغير المسجل والمسجد الخراب لا يحتل مع ان مقصود الواقف
من الترخيل ان يكون الوقف خارجا عن الملك لازما بحكم الحاكم عند الكل لا يقبل البيع اصلا ولا
يكون ملكا بعد ذلك ومحلية البيع تنافية **قال رضى الدين السرخسى** في المحبط ولو باع الوقف
والمكس صفقة واحدة فسد البيع في الملك لان البيع لا ينفذ على الوقف لانه صار مجودا عن التمليك
والتحكم وكذا ذكر الفقيه ابو الليث رحمه في توارله رجل اشترى قرية ولم يستثنى المقابر والبيع
والمساجد فسد البيع لان بيع هذه الاشياء بطل لان البيع انما ينفذ لاحتمال النفاذ وبيع الوقف
لا يتوهم نفاذه فصار كالمو باع حرا عبدا حتى لو باع ارضا فيها مسجد خراب لم يفسد البيع لان
في ذلك دخوله تحت البيع خلافا لان محمد رحمه الله لما ضرب عاد البيع ملكا للواقف او الورثة فيحكم
نفاذه بقضاء القاضي فصار كالمو باع عبدا ومدبرا وقيل يبيع البيع في الملك وهذا لا يصح لان

البيع ينفع على الوقف لانه مال متقوم الا يرى انه لو ائلف انسان الوقف بان يهدم المعقاب واكثر
الماء على الارض حتى صارت بحال لا يصلح للزراعة نعم قيمتها وهكذا ذكر الهلال في وقفه قال
لو باع المتوفى الوقف لا يجوز فان هدم المشتري البناء فليقاضي ان يضمن قيمة بناء البائع والمشتري
فان ضمن البائع نفذ بيعه لانه ممكنة بالفعلان فصار كأنه باع ملكه نفسه ان ضمن المشتري لا ينفذ
البيع ويملك البناء فدل ان الوقف قابل للتملك والتحكم فانفذ البيع عامة فظهر فائدة انعقاد
في حق صحة البيع على الملك كالمال باع قنا ومدين انتهى **قول** فان ضمن البائع نفذ بيعه لانه ملكه
بالضمان فصار كأنه باع ملكه نفسه دليل على ان المراد بالوقف غير المسجد لان المسجد لا يملك بالضم
حتى لو ضمن بالمال فتم وجب عليه يوفد ويبقى الى المتوفى كما يظهر ذكره عن قول الهلال فباعه
على كتاب الوقف حيث قال قلت رايته صدقة موفوفة عنصها رجل من الواقف او من وصيه
من بعده قال كنه برديا قلت ارأيت ان كان ذكر ولم يقد الغاصب على ردّها قال بعض عليه
بقيمة هذه الارض يوم عنصها قلت فاذا قضى القاضي عليه بقيمة هذه الارض يوم عنصها ما تنفع
بها قال ياخذ القاييم بامر هذه الصدقة ويجبها ويسترى بها فان ردت عليه الارض ردّها
على اخذ ثمنه وعادت الارض وقفا على مثل ما كانت عليه قلت ارأيت الغاصب اذا اخذ ثمنه
منه القيمة ثم ظهرت الارض اليها ان كبرها حتى يرد عليه القيمة قال لا قلت لم قال لما
لا يكون رهننا وكل ما لا يجوز بيعه لا يجوز رهنه انتهى الا ان استدلاله لا يخلو عن ضعف لانه
استدلال بحال آخر الشئ على حاله اوله وليس الكلام فيه انما الكلام في حاله بالفعل على كونه
معمورا منتفعا به فيلزم منه انه اذا ضم المسجد المعمور الى الملك وسع صفقه واحدة لا يتسد العقد
في الملك الا ان المسجد المعمور كوز ان يكون خرابا فيجوز بيعه عند بعض الأئمة فلا يسهى الضمان
الى ما ضم اليه والظاهر ان ما نفعه من الهلال لا يساعده لانه ان ثبت كون الوقف قابلا
للتملك والتحكم والبيع حتى يكون عند الضم الى الملك كالمشترى المضموم الى الضم وما نفعه لا ينفذ
سوى ان يكون الا حار المنفصلة عن مملوكة للبائع عند ضمان القيمة والاصل البناء في الوقف
القرية والبناء تبع وهي لا يقبل التملك والتحكم اصلا واما البناء فتأثر عند المزونة على ان في
نقل نفس المسئلة نوع فعليه لان المسئلة مع نواحيها هذه قلت ارأيت رجلا اصلا رضى صدقة
موفوفة لتهنئة ابداء فغيرت ولم يصلح لشيء امرى للقاييم بامر ثا الى بيع بعض ترتبها ويبرها ما باع
منها بشئ ذكره وفي بيع ذلك صدق لها قال لا يرى له وانها عنه ولا يجوز ان يبيع شيئا من ذلك
قلت فلم كان البيع نقض الذي ينفذ من الدار والجزء الذي يموت في الارض ويبره بها وهو بما
وقفه الواقف ولا يبيع بعض ترتبه هذه الصدقة فيصلى به الباقي منها قال لا يشبه النقض البرية الا ان

الان يرى انه لو وقف البناء دون البرية لم يكن وقفا لانه اصل ولا يشبه الاصل البناء والنقض ولا
يجوز شئ من الوقف الا في الاصول **قلت** فان باع شيئا من ممتلكات لم يخرجه من او نقض المحل وهو
حتى ليضرب قال لا يجوز في شئ من ذلك ورد ذكره **قلت** ارأيت ان كان المشتري قد ضرب
النخل وهدم قال ينبغي للقاضي ان يحكم من هذه الصدقة والقاضي بالخيار ان شاء ضمن قيمة
ذكر وان شاء البائع الذي كان على الصدقة فان ضمن القاضي القاييم بامر هذه الصدقة وجاز
البيع فيما بين البائع والمشتري وينبغي للقاضي ان يبر بقيمة ذلك الدار والارض وان ضمن المشتري
رجع على البائع بالشئ الذي اعطاه ولا يجوز البيع فيما بينهما انتهى ولا ينبغي ما فيه وقال الهلال
في موضع آخر قلت وان اختلف عندك البناء ولترة قال لا بأس الترة لانه لو لم يزل عن الوقف بوجه
من الوجوه والبناء قد بزل عن الوقف في حاله الضورة انتهى ان البناء لو انهدم امرت
القاييم بامر هذه الصدقة ان يبيع ما راي يبع منه اذا كان في ذلك خطاء في العانة ولو ان الترة
تغطت لم او مره ان يبيعها على حال من الحالات وقال الزنقي في التبر وفيما اذا بيع بين حكم
ووقف روايتان في رواية ينفذ في الملك لان البيع لا ينفذ على الوقف لانه ضار بخروج التملك
والتحكم فصار كالوجع بغيره وبعد ذكره النقية ابو البيث في نواوين والاصح انه لا يجوز في الملك
لان الوقف مال ولهذا ينتفع به انتفاع الاموال غير انه لا يباع لا لظن يعلق به وذكره لا يوصى
فاد العقد فيما ضم اليه كالدبر وكمن بخلاف المسجد حيث يبطل للعقد فيما ضم اليه لانه ليس بمال
ولهذا لا ينتفع به انتفاع الاموال فصار كالو ولو باع قرية ولم يثنى المساجد والقابر لم يبع
كما ذكرنا فصار كالو قال في المحيط قبل يبيع في الملك وهو الاصح لان البيع ينفذ عن الوقف
لانه مال متقوم الا يرى انه يضمن بالائلاف وهذا مشكل فانه المسجد كالو فيما يبيع فكيف يجوز البيع
فيما ضم اليه ولا سبيل لهذا الا اذا جعل استثناء للمساكن فيكون كأنه باع غير موضع المساجد
الا ان قوله وهذا مشكل لانه ان اراد بالمسجد المضموم المعمور ينفذ العقد البتة ولا يجوز البيع فيما
ضم اليه وان اراد المسجد الخراب لا ينفذ العقد ويجوز البيع فيما ضم بقى منها كلام وهو انه اذا ضم
المسجد الى الخراب وسع صفقه واحدة هل يكون العقد باطلا انه فاسد كلام اعيان الفقهاء كفى الكبر
قاضي خان وصاحب النظرة وصاحب البدايع علاء الدين الكاشاني ومثاليهم يدل بعبارتهم
وعلى ان يكون العقد باطلا وقول بعضهم ينسب الى كونه فاسدا الا ان حكم الباطل والفسد في
لزم الترد والنسخ واحد وان كان البيع الباطل لا ينفذ اصلا لان النسخ في البيع الفاسد
هي الشروع لا قاله الملك المظهور كالمال بالحق المتعاقدين فاذا علم القاضي نفسه قاله صاحب
الكفاية بكل من المتعاقدين ولما في النسخ حق لكل واحد منهما لان النسخ حق لكل واحد منهما لان

لان النسخ يسمى مخالفة لقالي لانا اعدام النسخ واجب انتهى وفي جامع النسخين ولولم
ينسخ احدهما وعلم به القاصي فلا نسخ

تمت الرسالة الباب

ولله اعلم بالصواب

م

رسالة في حق ابوي النبي آدم سم الله الرحمن الرحيم لكال باستان زاده رحمه الله

الحمد لله الذي كرم آدم عليه وفضل نسبه بفضله اصابه والصلوة على من خلق الله تعالى بطهارة النسيب
وضبط ابايته من الدين تعظيما لشانه وجعل ذرية خيرة العزوان وصية كل اصل من اصول صير زمان محيا
ورود الحديث او رده البخاري في صحيحه بهذه العبارة بعثت من خيرة قريش وبنو بني آدم قريشنا قريشنا كنت
من القوم الذي كنت فيه وفي حديث آخر انا انفسكم سببا وصبرا وصبرا لم يزل الله ينقلني من الاما
الطيبة الى الارحام الطاهرة مصطفى مدينا لا شغب شغبنا الا كنت في خيرة ما فانضيتكم نفسا وضعتكم
اباء ولا يخفى ان في تقطيع هذا الكلام مقتضا لطالب الحق من ذوي الافهام فيما سبق لاجل الكلام
يعرفه الكرام فقول وبالله التوفيق وببديهة انتم التحقيق واعلم ان السلف اختلفوا في
ابوي الرسول عليه السلام هل ما على الكفرام لا وذهب الى الاول جمع منهم صاحب التفسير حيث قال
في تفسير قوله تعالى ولا تسال عن اصحاب الجحيم قال ابن عباس رضي وعمر بن الخطاب رضي قال علي بن ابي طالب
يوما ليت شعري ما فعل ابواي فانزل الله تعالى ولا تسال عن اصحاب الجحيم فلم يذكرهم بها حتى توفي
لله تعالى ثم قال ولما امر بشي المؤمنين وانذار الكافرين كان يذكر عقوبات الكفار فقام رجل
فقال يا رسول الله اين والدي فقال في النار فمن الرجل فقال عليه السلام انا والذكر والذكر والذكر ووا
ابراهيم في النار فنزل قوله تعالى ولا تسال عن اصحاب الجحيم فلم يباله شيئا بعد ذلك وهو قوله
تعالى لا تسالون عن اشياء ان تبدكم تسئوم وذهب الى الثاني جماعة منسكين بالاحاديث الواردة
على طهارة نسبهم عن وسائر الشك وشي من الكفر ونزول الجمع الاول قالوا بانها من النار منهم
الامام الفاطمي وانه قال ان الله تعالى احياله عليه السلام اياه واته وامثاله ومن رام التفصيل في
هذا المقام فليست تذكرته في سلك المطالعة فان قلت ليس الحديث الذي ورد في احياله موضوعا
قلت زعم بعض الناس الا ان الصواب انه ضعيف لا موضوع ولقد اصر الحافظ شمس الدين في
الدين الدمشقي حيث اتشد لنفسه في كتابه مورد الهادي بعد ايراد الحديث المذكور حياة النبي
من يرفض على فضل مكانه رؤفا الله وكذا اياه لايمان به فضلا لطيفا سلم فالقديم فديروا كان
الحديث به ضعيفا اصاركون الحديث المذكور ضعيفا لا موضوعا وهو معدوم في طبقة الخلفاء وقار

وقال الحافظ ابو صفير بن شاهين في كتاب النسخ والمنسوخ عن عايته رضي الله عن النبي عليه السلام نزل الى الجحيم
كثيرا حينا فاقام به ان شاء الله ثم رجع فقلت يا رسول الله نزلت الى الجحيم كيثا حينا فاقام به ما شاء الله
ثم رجع مرة وقال سئلت ربي عز وجل فاصيا في اتي فامنتي ثم ردها وقال جلال الدين السيوطي
هذا الحديث اخره ابن شاهين بكذا في النسخ والمنسوخ وجعله ناسحا لما حديث الواردة في انه صلح
استاذن ربه في الاستغفار لانه فلم ياذن له ويرد عليه ان النسخ لا يجري في الماضي على ما بين في الا
صول ولا محي وجهه على ذوى الاختيار فالوجه ان يقال انه عم استاذن ربه في الاستغفار لانه لم يمتي فلم
ياذن له ثم استاذن فيه في وقت آخر فاذن له قال الحافظ فتح الدين في السيرة قد روى ان عبد الله بن عبد
المطلب وامته بنت وهب ابوي النبي عم اسما وان الله تعالى احياله فامثاله وروى ذكر ايضا
في حق من عبد المطلب ثم قال وهو محال لما اخرجه احمد عن ابي ذر بن العنبري قال قلت يا رسول الله اين
اتي قال اتي في النار قلت فابن من معنى من اهلك قال اما تفي عن ان تكون امك مع ابي ثم قال
ذكر بعض اهل العلم في الجمع بين هذه الروايات ما حاصله ان النبي عم لم يزل رافيا في المقامات
التي صاعد في الدرجات العلية الى ان قبض الله تعالى روحه طاهرة اليه واذ لم يهاجقه به كذب من
الكذبة حين القدوم عليه من الجانية ان يكون هذه درجة حصلت له عم بعد ان لم يكن وان يكون لما
حياء والايما متاخرا عن تكلم الاحاديث فلا تعارضه الى هنا كلامه واما ما ذكره الحافظ ابو الخطاب
ابن ربيعة انه الحديث في ايمان امه وابيه موضوع بركة القرآن العظيم قال الله تعالى ولا الذين يموتوا
وهم كفار قال وميت وهو كافر فمن مات كافرا لم ينفعه الايمان بعد الرعدة بل لو ائس عند المعايير
فكيف بعد الاعادة وفي التفسير انه عم قالت ليت شعري ما فعل ابواي فنزلت ولا تسال عن اصحاب الجحيم
فقد قوع بما ورد من اصحاب الكهف يبعثون في آخر الزمان وتكون ويكونون من هذه الامة تشريفا
لهم بذلك اخره ابن عسكرك في تاريخه واخرج ابن مردويه في تفسيره من حديث ابن عباس رضي الله
مرفوعا اصحاب الكهف اعدوا المهدى وقد اعدت بما يفعل اصحاب الكهف بعد احيائهم عن المور ولا
يبعد ان يكون الله تعالى كتب لابي النبي عمر اتم قبضهما قبل استغاثته ثم اعادهما قبل استغاثته
الخط الباقية ولما فيه فيها فيعتد به ويكون ناضية تكذب البقية بالحق الفاضل بينهما لسند ركا لا يما
من جملة ما كرم الله به بنبيه عم كما ان ناضية اصحاب الكهف هذه المدة من جملة ما كرموا به ليجود في آخر
الدخول بالايمان في هذه الامة واما قوله بل لو ائس عند المعايير فكيف بعد الاعادة لا قد ذكر على هذا
قوله تعالى ولورثوا لعداؤنا لما نؤا عنه سئل القاضي ابو بكر بن العربي احد ائمة المالكي عن رجل قال
ان ابا النبي عم في النار فاجاب بانه ملعون لان الله تعالى يقول ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم
الله في الدنيا والآخرة قال ولا اذى اعظم من ان يقال على ابيه انه في النار وقال الامام السهيلي في

سورة

فردود بان الايمان عند المعايير
ايما ياشد فلا ينفذ عداؤنا
بعد الاعادة

الروض الانع بعد يارده حديث مسلم وغيره وليس لنا ان نقول نحن ذلك في ابوي الرسول عليه السلام
لنقول نعم لا نؤذوا الاصابه بسبب الاموات ولله تعالى يقول ان الذي يؤذون الله ورسوله و
ذكر القاضي عياض في الشفا قال قال ابن عبد البر في كتابه كان ابو النبي عليه السلام كافرا
فقد قال لا تكتب لي ابدا وفي الحديث لا تبيع لابي عمه قال ذلك غضبا شديدا وغلا
عن الرواي وفي غيبة الفناوي سئل الشيخ الامام الاجل علي بن السيد الرستغاني عن قول بعض الناس
ان ادم عليه السلام لم يزل منه تلك الزلّة اسود منه جميع جده فلما اصبط الارض امر بالصيام فقام
وصلى ابيض جسده ابيض هذا القول قال لا يجوز في الجملة في القول في الانبياء عليه السلام بنى
يؤدي الى العيب والنقص فيهم وقد امر بحفظ التماس عنهم لان مرتبة الانبياء عليه السلام ارفع و
هم على الله تعالى اكرم من سائر الخلق فقد قال النبي عليه السلام اذا ذكر اسمي فامسكوا فمنا
ان لا تذكر الصحابة رضي الله عنهم في حقهم والنقص فيهم فلا يجوز ولا تكلم في الانبياء عليه السلام
اولى واجد الى هذا كلامه واذا نقر بهذا في المسلم ان يحسب لسانه عما قل بشرف نسب نبينا عليه السلام
يوم من الوجوه ولا ضغاة في ان اثبات الشرف في ابوي اجل اظلم بشرف

نسب الظاهر وبالحجة هذه المسئلة ليست من الاعتقادات فلا

خط للقلب منها واما اللسان فحق ان يصان

عائنا بدار منه النقصان خصوصا

الى وهم العامة لانهم

لا يقدرون على

دفعه ونذركه

ذكر

م

بمن رسالة مولانا في تفسيره بسم الله الرحمن الرحيم قوله تعالى لم يكن لعنت من قبل الخ
قال القاضي رحمه الله والمعتبر تخصيص هذا الحكم بذلك اليوم وحل التردد على اشتراط النفع باحد الامرين
على معنى لا ينفع نفسا طاعتها ايمانها والعطف على معنى لا ينفع نفسا ايمانها الذي احدثه
في ذلك اليوم وان كسبت فيه ضيرا **قول** تحييت الاقرباء في طر هذا المقام والامر متين عندي بتوفيق الله
المعظم فاستمع ولله المتعال وعليه التكاليف مراده الذي يجب على استدلال صاحب الكتاب في ان الايمان
الموجود عن العمل لا ينفي صاحبه عن الخلود في النار على ما هو مذهب الاعتزال بوجوه ثلث اولها ما اشار
اليه بقوله وللمعتبر تخصيص هذا الحكم بذلك اليوم وتقريره انما سلمنا ان معنى الآية هو ان بعد مجي الآتي

وقال ابن عبد البر في كتابه كان ابو النبي عليه السلام كافرا
فقد قال لا تكتب لي ابدا وفي الحديث لا تبيع لابي عمه قال ذلك غضبا شديدا وغلا
عن الرواي وفي غيبة الفناوي سئل الشيخ الامام الاجل علي بن السيد الرستغاني عن قول بعض الناس
ان ادم عليه السلام لم يزل منه تلك الزلّة اسود منه جميع جده فلما اصبط الارض امر بالصيام فقام
وصلى ابيض جسده ابيض هذا القول قال لا يجوز في الجملة في القول في الانبياء عليه السلام بنى
يؤدي الى العيب والنقص فيهم وقد امر بحفظ التماس عنهم لان مرتبة الانبياء عليه السلام ارفع و
هم على الله تعالى اكرم من سائر الخلق فقد قال النبي عليه السلام اذا ذكر اسمي فامسكوا فمنا
ان لا تذكر الصحابة رضي الله عنهم في حقهم والنقص فيهم فلا يجوز ولا تكلم في الانبياء عليه السلام
اولى واجد الى هذا كلامه واذا نقر بهذا في المسلم ان يحسب لسانه عما قل بشرف نسب نبينا عليه السلام
يوم من الوجوه ولا ضغاة في ان اثبات الشرف في ابوي اجل اظلم بشرف



الآية والاشتراط ذهب اوان التكليف ولا فرق بين نفس كانت كافة وآمنت وبين نفس كانت مؤمنة
قبلها لكن ما كسبت ايمانها المقدم ضيرا في ان الايمان كل منهما غير نافع بناء على عطف النفي الذي هو لم يكن
كسبت على لم يكن آمنت اولا فحقه حل الآية على نفي العطف للزوم التكرار والتعويض الكسب بعد نفي الايمان
على ما فصله المحقق المحقق سعد الملة والدين لكن للمعتبر الايمان الجواز ان يخص ذكر الحكم اي عدم النفع
بذلك اليوم اي يوم محي الايات ويقول عدم النفع الايمان الموصوف باحد النفيين اعني عدم التقدم
وعدم كسب الخير في الايمان المقدم مخصوص بذلك اليوم ولا شغواه الى سائر الاوقات والساعات فيجوز
ان ينفع في اليوم الآخر ولو بعد تغذيب مدة في الخلاص عن ظلود النار ويكون معنى الآية ان الايات
الدالة على قرب الساعة احوالا وافراغا لا تدفعها ايمان نفس باحد النفيين اما عدم تقدم الايمان
لانه ايمان بانسي فلا حكم له اصلا واما الايمان المقدم المجرى عن العمل فكذلك لا نفع في تلك الاحوال لاضطر
قلب صاحبه بانفسه في ظلمة الكفارة بخلاف نفس عدت عنها فانه نافع في دفع تلك الاموال الا
ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون وبالجملة المتنازع فيه بيننا وبينكم النفع بمعنى الانباء
عن ظلود النار والآية بعد التخصيص بذلك اليوم لا تدل على عدمه وثانيهما ما اشار اليه بقوله وحل
الترديد الخ وتقريره انما سلمنا ان معنى الآية النسوة بين نفس كافة آمنت بعد مجي الايات وبين نفس
مؤمنة في وانها لكن ما علمت فيه ضيرا او المعنى يكون على ما ذكرته ولو كان العطف النفي دون نفع العطف
لبطلان كونها نفي العطف ممنوع وما ذكرتم في بيانه من لزوم تكرار النفي والاستدراك
والتعويض صيغة المحقق انما يتم ان لو نفي او لا صريحا وليس الامر كذلك لجواز ان يعطف اولا فلو
كسبت على معنى باو الذي هو منع الخلود والانعصال الحقيقي على ما زعمتم حتى يكون مورد السبب مثلا
قولنا ينفع نفسا ايمانها الذي قدمته او ايمانها الذي كسبت فيه ضيرا اي نفع الايمان لا يخلو عنها بل
السبب في الفوز والخلاص اما الايمان المقدم فقط او كسب الخير في الايمان المقدم ثم سلب النفي على معنى
او الذي هو مفهوم منع الخلود بين تقديم الايمان وكسب الخير فيه ومفهوم منع الخلود المذكور مفهوم
واحد اضافي تعلق بالامر بين المذكورين فيبقى هذا المفهوم متعلقا بهما دفعة فلا يلزم تكرار كما يلزم في
اعتبار نفي مدخول او مخرج واستقلاله على ما فصلناه انما يتم ان مفهوم منع الخلود نفي فاذا نفي صار
اثباتا لان نفي النفي اثبات فيكون صلاصة المعنى لا ينفع نفسا طاعتها ايمانها على ما مره القاضي
ولما توجه على هذا التفسير ان التكرار في النفي وان لم يلزم بسبب ان المنفي هو المعنى الاضافي دون
خصوصية كل واحد منهما صريحا والاستقلال لا يكون لزوم التعويض والاستدراك بان اذ نفي تقديم الايمان
في النفس يستلزم نفي كسب الخير فيه والخلو عنه يستلزم الخلو عنه فلا حاجة الى اعتبار خلو النفس عنهما
مع اشار الى جواب هذا الدخيل بان مرادنا من نفي منع الخلود عن الامر بين المذكورين ليس هو صريح النفي

ومطوقه لما يتضح النفي وهو اشتراط نفع الايمان باحد هذين الامرين فان الفوز والخسارة عن الملو
 ويكون بسبب احدهما البتة ولا شك ان الدلالة على ان كل واحد منهما سبب قريب للخصام والنجاة لا يتو
 بدون اعتبار نفي الملو عن الامرين معا فكل ذكر اعتبار الملو عنهما وان استلزم النفي والخلو عن الاول الملو
 عن كسب الخير فان نفع توهم التوفيق ايضا بالكلية والى هذا اشار بقوله وهو التردد على اشتراط النفع
 الامرين يعني ان مراده تعالى من الآية اشتراط النفع باحد الامرين وان كان مفهوما لظا سبب نفع الايمان
 الى ان نفيها لرفع سوال نفاء اللغو بالمعنى بقى هنا شئ وهو ان يكون احد الامرين لا بعينه سببا قريبا
 يستلزم استقلال كل منهما بالسبب وذكر مستقيم في الايمان المتقدم وتوسل دون كسب الخير في الا
 بمان المتقدم موزع يوقفه عليه لانه رأس الطاعات ورئيس جميع العبادات فلا يكون كسب الخير
 سببا قريبا مستقلا والجواب ان مقصوده تعالى من الآية بيان ان كل واحد من الامرين شرط للنفع
 اى سببه الغريب الذي يستلزم اليه الظاهر من ظاهر عن ظهور النار فكان الايمان المتقدم سبب بهذا
 المعنى كذا كسب الخير فيه ايضا بسبب لذكر غايته ان يتوقف على تقدم الايمان بكسب الوجه الخارج
 والاستحالة في ذكره ان يكون شئ سببا في شئ آخر ومع ذلك يتوقف وجوده الخارجى
 على امرنا وبالجملة معنى اشتراط النفع باحدهما على سبيل منع الملو ان يطلق الايمان لا ينفع الا اذا كان
 مقرونا بالعمل الصالح كالصلاة المؤمن او مقرونا على الاشتراط وان كان مجردا عن العمل الصالح كما هو
 لفسا قه ولا ينفع الايمان الى ان نفي الامرين في الملو عن ظهور النار وان كان يكون سببا فلما
 مجموع الامرين لان اعتبارنا منع الملو دون الجمع فان نفع استدلال صاحب الكشاف هذه الآية على مظهر
 الذي هو عدم نفع التقدم المجرد عن العمل وتاثيرها ما اشار اليه بقوله وعطف كسبت على لم يكن آمنت
 الى تقريره ان قوله او كسبت كلام موجب معطوف على الكلام المنفى الذي قبله وهو قوله لم يكن آمنت
 وليس من قبل عطف النفي على المنفى ليلزم النسبية الموجبة لعدم اعتبار الايمان المجرد فلا يصح احتج
 على من ذهبه ولما من قبل نفي العطف ليلزم الاستدراك كما توهم والمعنى لا ينفع نفا ايماننا الموصو
 الى خوفه بان لم يكن مقرونا على الاشتراط بل حدوثه في ذكر اليوم او بانه كسبت في ايماننا الحادث
 عمل الخير فايها اخذتها لا ينفعها ايماننا لحدوثه فالى صل ان الايمان الحادث مع قطع النظر عن
 مقارنته العمل غير نافع وكذلك العمل الصالح الذي كسبته النفس في الايمان الحادث لا ينفع ايضا
 لحدوث شرط الذي هو الايمان وهذا معنى قوله لا ينفع نفا ايماننا الذي احدثته في ذكر اليوم
 وان كسبت فيه ضيل يعني انه على تقدير فضي الايمان الحادث مجردا عن العمل كما ينبغي من المعطوف
 عليه وعلى تقدير مقارنته العمل الصالح كما ينبغي من المعطوف الذي هو قوله او كسبت لا ينفع الا
 بمان لحدوثه فغائقة ضم كسب الخير الى الايمان الحادث ان يعلم ان عدم نفع الايمان الحادث بان

هذا هو الوجه في قوله لا ينفع نفا ايماننا الذي احدثته في ذكر اليوم

هذا هو الوجه في قوله لا ينفع نفا ايماننا الذي احدثته في ذكر اليوم

بان على حاله لا بد فمضى عدم الخير اليه فافهم هذا فانه دقيق جدا واعلم ان تمسك صاحب الكشاف
 على النوع المذكور والاحتجاج على ان الايمان المتقدم المجرد لا ينبغي صاحبه عن الخلو في النار على السنية و
 المصيبة مع الايمان كذا من الطائفتين فانك بانما الايمان المجرد عن العمل الا ان المصيبة يقولون انتفاء العمل
 لا يضر قطعا بمعنى ان تاركها مع وجود الايمان لا يكون معذبا وهذا معنى ارجائهم العمل الى تأخير
 عن درجته الاعتبار واما السنية فهم قائلون بان ترك الاعمال يكون سببا في جزاء العذاب ولا يكون موجبا
 اياه كما يقول المعتزلة وليس ايضا غير مضر كما يقول المصيبة بل امر تارك الاعمال مغفوض الى مشيئة العزيز
 الحكيم ان شاء عذبه به بمعذلة ومكنته وان شاء عفى عنه بفضله ومكرمه وانما اظننت في هذا المقام

كل الاطبا لانه من مزالق اقدام اولى الالباب بل من الالباب المشابهة

من الكتاب هذا ما تخلص لدى من التفتق ومن لا

يحب ذكرا فليات باصر منها وفوق كل

ذي علم عليم

م

هذه رسالة لولا ناصر وفي سبب الله الرحمن الرحيم نسيه قوله تعالى لم تكن آمنت الخ
 المراد بهذا الحكم عدم نفع الايمان والعمل الصالح في ذكر الايمان ومعنى تخصيصه بذكر اليوم ان يكون
 الايمان الحادث في ذكر اليوم والعمل الحادث فيه غير نافع والمراد بالامر في الايمان والعمل الصالح في الا
 بمان ومعنى اشتراط النفع باحدهما اشتراط بوجوه الايمان قبل ذكر اليوم والعمل الصالح في الايمان
 قبله ايضا لكن يجب اعتبار العمل الصالح في الايمان فان لم يوجد فالايان ولا يجوز ان يقال النافع هو
 الايمان فان لم يوجد فالعمل الصالح في الايمان لان الايمان اذا انتفى انتفى العمل الصالح في الايمان
 بالضرورة وقوله خلت عنهما صفة نفسا وضمير عنهما راجع الى الامرين وقولها ايماننا فاعل لا ينفع
 وقوله على معنى لا ينفع آه بيان لمعنى الكلام باعتبار عمل التردد على اشتراط النفع باحد الامرين فا
 فان وجوه الشئ اذا اشتراط بوجوه احد الامرين يكون عدمه بعدهما البتة ثم ان قوله وعمل
 التردد الى اشارة الى الرد على صاحب الكشاف فانه لما اختار عطف كسبت على آمنت حذا وعن
 ظاهره حتى يكون المراد نفي الشمول اذ لو حملت على ظاهرها واريد شمول النفي يكون كسب الخير لفظا
 لانه اذا نفي كسب الخير في الايمان بالضرورة فاختار المص او لا عطفه على آمنت وابقى او على اصلها
 ليكون شمول النفي واجاب عن حديث اللغو بان ذكره انما يلزم اذا كان المقصود ظاهر ما يستفاد
 من اللفظ وليس كذلك بل المقصود ببيان اشتراط النفع باحد الامرين فكانه قيل يوم يأتي بعض آيات
 ربك لا ينفع ايمان نفس خلت عن كل من العمل الصالح والايمان حتى لو لم يكن خالية عن كل منهما

بل كانت متصفة ببعض منهما فلا أقل من الايمان الجود عن العمل نفعها وانجاء ما عن الخلو في النار و
بعبارة اخرى لا ينفع في ذكر اليوم ايمان نفس اذا لم يكن آمنت قبل ذكر اليوم او ضمت الى ايمانها
افعال الخير فانها اذا آمنت قبل ذكر اليوم نفعها ايمانها وكذلك اذا ضمت الى الايمان طاعة نفعها
ايضا ولا ينفع ايمان من آمن من الكفار ولا طاعة من اطاع من المؤمنين الغير المطيعين قبل
وتأنيبا عطف على لم يكن آمنت حيث قال والعطف على لم يكن عطفه على عمل التوردي والتمسك
مقتضى هذا الحكم بذكر اليوم وعطف كسبت على لم يكن وعمل الايمان في قوله تعالى في ايمانها على
الايمان الحادث في ذكر اليوم فكانه قال لا ينفع نفس كسبت

في ذكر اليوم وهو معنى قوله

بمعنى لا ينفع فليست

قدم

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله فلم ينفع الايمان نفا غير مقدمة الى قوله وهي النفس التي آمنت في وقتها ولم تكسب خيرا اعلم ان الآيات
من التثنيات الا على الراغبين والذي نقول والعلم عند الله ومن التوفيق ان ظاهر النظم كان يقتضي ان يعمل
النفع عند وجود الامر من الايمان او الكسب لولا ان الثاني مقيد بقوله في ايمانها كما اذا قلت لا ينفع احد
مال ليس من حال او لم يعرف في واجب او لم اقصى بظاهرة النفع اذا وجد احد الامر اما اذا قلنا او
لم يعرف مع ذلك اي مع كونه حلا وجب العدول عن ذكر الظاهر لطابق ذكر القسم الثاني لقوا الى التاويل
بان المراد انهما معا شرطان في النفع والعدول الى هذه العبارة ليعيد المبالغة في انهما شيان وانما يمكن
اذا كان الاول اعم بالشرطية كالايمان والكسب فيه في الآية فهذا ما انتهى اليه نظر العلامة وكفى مع الاثبات
نقولنا بما بعد الى التاويل الخاص اذا لم يكن يحمل اقوى وقد وجد في الآية بان يكون من باب الله الفلك
اي لا ينفع نفا ايمانها ولا كسبها فيه لم يكن آمنت من قبل او كسبت فيه كقوله تعالى ومن يشكك مع قوله
فاما الذين آمنوا واما الذين استكفوا والنزوح من وجهين احدهما من خارج وهو ما ثبت ان من
قال لا اله الا الله مخلصا دخل الجنة على ما كان من العمل في ضمت آيات واحاديث يفتوت الحرة والتأني
ان الآية وارادة كسب المؤمنين وعدمهم باله سوف في الهداية عند انزال الكتاب الى التكذيب والصدق
عنه فعمل يوم ياتي الآيات لا ينفعهم نفهم على ترك الايمان به ولا على ترك العمل بما فيه لطابق حديث الهداية
في تفهمها التبيين وحديث التكذيب والصدق الراجع احدهما الى الاخلال بالايمان والاخر الى الاخلال
العمل ثم محذور الاختار على التقديرين لازم على انه لو اساءوا احتمالا لكفى

ردا لكشاف

قدم

بسم الله الرحمن الرحيم

هل ينظرون الا ان تاتيهم الملائكة طائفة الموت او العذاب او ياتي ربك او ياتي كل ايات ربك بربك قوله
او ياتي بعض ايات ربك بربك ايات القيمة والهلاك الكلي وبعض الآيات اشراط الساعة كطلوع الشمس
من مغربها وعن البراء بن عازب كنا نتذكر الساعة اذا اشرف علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ما تذكرون
قلنا نتذكر الساعة قال انها لا تقوم حتى تروا قبلي عشرين ايات الدخان ودابة الارض وصفا بالمشرق
وصفا بالمغرب وصفا بحيرة الرب والرجال وطلوع الشمس من مغربها وبأجوف وبأجوف وبأجوف وبأجوف
عيسى وتارة يخرج لم يكن آمنت من قبل صفة لقوله نفا وقوله او كسبت في ايمانها خيرا عطف على
آمنت والمعنى ان اشراط الساعة اذا جاءت وهي ايات مله مضطرة ذهب او ان التكليف عندها
فلم ينفع الايمان نفا غير مقدمة ايمانها من قبل ظهور الآيات او مقدمة ايمانها غير كسبة خيرة
ايمانها فلم يبق كسب بين النفس الكافرة اذا آمنت في غير وقت الايمان وبين النفس التي آمنت
في وقتها ولم تكسب خيرا تعلم ان قوله الذين آمنوا وعملوا الصالحات جمع بين قرنيين لا ينبغي ان تنفك
احدهما عن الاخرى حتى يفوز صاحبهما ويسعد فالأول الشفوة والهلاك قل انتظروا انا منتظرون
وعبد وقرئ ان ياتيهم الملائكة بالباء والتاء وقرئ ابن سيرين لا تنفع بالتاء لكون الايمان

مضافا الى ضمير المؤمنين الذي هو بعضه كقولك

دعيت بعض اصابعه
كناؤم
بسم الله الرحمن الرحيم

هل ينظرون اي ما ينظرون يعني الذي قالوا لنؤمن كد حتى تقولنا من الارض يسوعا الى آخره
الا ان تاتيهم الملائكة او ياتي ربك هذا ما ذكره بقولهم وتاتي باله والمكة قبلا وتاتي ببعض آيات
ربك هذا ما ذكره بقولهم او تنشق السماء كما رمت علينا كفا وانما عبر عنه ببعض آيات ربك نظريا
لانه اعظم الآيات الظاهرة قبل قيام الساعة يوم ياتي ببعض آيات ربك يعني الآية المذكورة انفا لا معنى
اشراط الساعة مطلقا لان الايمان نافع بعد ظهورها كيف ونزل عيسى عليه السلام للعودة الخلق
الى دين الحق بعد خروج الرجال لا ينفع نفا ايمانها كما لم تنفع اذا صار الامر عيانا والايمان المقبول
بربنا كانا تقبلد بما يكون بالغير لم تكن آمنت من قبل صفة نفا من متعلق بالمعطوفين او كسبت
عطف على آمنت في ايمانها خيرا يريد بالاجان المعرفة بربك اليه فراه لا تنفع بالتاء وبكسب الغير
الادعان والقبول وتكون معاشره بل السنة نقول بما هو موجب النفس من ان الايمان النافع بمجوع
الامر ينز فلا جهة فيه المعنى لان مبنا على هذا الايمان على المعنى الاصطلاحي المنزه بعد نزول القرآن وكحل

بهما خلاص المصير والظاهر ولو سلم فقولنا ان النافع لا يتدفع من امرنا الاعتقاد بالقلب والادوار
باللسان وقد عثر عن الاول بقوله امنت وعن الثاني بقوله اوكسبت فان اكتسب يكون بالالات البينة

ومنها اللسان فمنطق الآلية على وفق مذهبنا ولست اعلم

ول النظر والانتظار والاتباع احد الثلاثة

انا منتظون له وعيد ووعدا

نعم الرسالة لابن كمال

باشا زاده

رحمته

بسم الله الرحمن الرحيم

هل ينظرون اي ما ينظرون يعني اهل مكة وهم ما كانوا منتظرين لذكر وكفى لما كان بلحقهم طوق
المنتظر شربوا بالمنتظرين الا ان تاتيهم الملائكة ملائكة الموت او العذاب وقرع والكسائي
بالياء اوتاه في ربك اي امره بالعذاب او كل آية يعني آيات القيامة واليهلاك الكل لقوله اوتاه
بعض آيات ربك يعني اشراط الساعة وعن حذيفة والبراء بن عازب كنا نتذكر الساعة اذ شرف
عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ما تذكرون قلنا نتذكر الساعة قال انها لا تقوم حتى تروا
قبلها عشر آيات الدخان ودابة الارض وضفا بالسم في وضفا بالمغرب وضفا بحجر العرب
والرجال وطلوع الشمس من مغربها ويأجوج وماجوج ونزول عيسى عليه السلام وتارا
تخرج من عدن يوم ياتي بعض آيات ربك لا تنفع نفسا ايمانها الا كما تضر ادا صار الامر عجائلا له و

والايمان برأى وقوى تنفع بالتاء لاضافة

الايمان الى ضمير الموت

قاسم

م

لم تكن امنت من قبل صفة نفسا او كسبت في ايمانها ضيرا عطف على امنت والمفعول لا ينفع الايمان
حينئذ نفسا غير مقدمة ايمانها او مقدمة ايمانها غير كاسبة في ايمانها ضيرا او يعود ليل من لم يعتبر
الايمان المجرد عن العمل والمعية كخصيص هذا الحكم بذكر اليوم وحمل التدبير على اشتراط النفع باحد
الامر بنوع معنى لا ينفع نفسا ضلت عنهما ايمانها والعطف على لم تكن بمعنى لا ينفع نفسا ايمانها

الذي احسنه حينئذ وان كسبت فيه ضيرا

قاضي بيضاوي

م

قول صاحب الكشاف فلم يبق كانه في وجه العكس بالآية على ان المجرد الايمان بدون ان يكون فيه كسب
صحيح ليس ينافي ظاهر من كلامه والاعراض بان اولاده الامر بنوع في سباق النفع بغير العموم كالنية على
ما ذكر في قوله تعالى ولا تطع منهم اثما او كفورا لعدم النفع بكون النفس التي لم يكن منها الايمان ولا
الغير مرفوع بان هذا لا يستقيم بهما لانه اذا اتبع الايمان اتبع كسب الهيئة الايمان بالضرورة فيكون
ذكره لغوا من الكلام فوجب حمل او ههنا على المعنى الذي ذكره المحقق وهو التوبة بين النفس التي لم يوتى
قبل ذلك اليوم والتي امنت ولم تكسب ضيرا والهاصل ان العموم انما يلزم اذا عطف احد الامر بنوع على الآخر
باو ثم سقط عليه النفع من لم يكن امنت او عطف لا اذا عطف باو بنوع امر على نفي آخر كقولنا لم يكن امنت اثم
لم يكن كسبت ومنها قد نعت الاول للزوم التكرار فغلب الثاني فكيف ان العموم انما يهتدى به العطف بها
ولا في عطف النفي باو فقولنا او كسبت عطف على امنت بالنظر الى الظاهر واما في الحقيقة فكسبت غير لم
يكن المحذوف والمطوف على لم يكن امنت على معنى لم تكن امنت اثم ولم يكن كسبت واجيب عن العكس بالآية
من باب اللفظ التقديري اي لا ينفع نفسا ايمانها ولا كسبها في الايمان لم تكن امنت من قبل او كسبت فيه
فتوافق الآيات والاحاديث الشاهدة بان المجرد الايمان ينفع وبورث النجاة من العذاب ولو بعد
حين ويكفيهم منصوص الآية حيث وردت تفسير اللذين اخلصوا ما وعدوا من الرسوخ في الآية عند
انزال الكتاب حيث كذبوا به وصرفوا عنه اي يوم بات الآيات لا ينفعهم نفعهم على ترك الايمان بالكلية
ولم يترك العمل بما فيه وقريب من ذلك ما قال ابن الحاجب ان المعنى لا ينفع نفسا ايمانها ولا كسبها وهو
العمل الصالح لم يكن امنت قبل ولم تعمل العمل الصالح قبل

فاخصر العلم به سعد الدين

رحمته

بسم الله الرحمن الرحيم

قول لم يبق كانه في وجه العكس بالآية على ان المجرد الايمان وبيان النفس التي امنت في قمتها
ولم تكسب ضيرا قال في الاسماء به يوم الاستدلال على ان الكافر والعاصي في الحلول سواء حيث
سوى في الآية بينهما في عدم الانتفاع بما يستدر كانه بعد ظهور الآيات ولا يتم ذلك فان هذا الكلام
في البلاغة يلقب باللفظ واصل يوم ياتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن مؤمنة قبل
ايمانها بعد ولا نفسا لم تكسب في ايمانها ضيرا قبل الخيبة وان نفع الايمان المقدم في اسلامه وقال ابن
الحاجب في الاماني في قوله اي الآيات نافع وان لم يكن عملا صالحا غيره ومعنى الآية لا ينفع
نفسا ايمانها ولا كسبها وهو العمل الصالح لم يكن امنت قبل الآية او كان العمل الصالح لا مع الايمان
قبلها فاخصر العلم به قوله لم تكن صفة لنفسا وان وقع الفضل لان المعنى على التأخير لان ايمانها

نفسا ايمانها لا ينفع نفسا ايمانها ولا كسبها في الايمان لم تكن مؤمنة قبل ايمانها بعد ولا نفسا لم تكسب في ايمانها ضيرا قبل الخيبة وان نفع الايمان المقدم في اسلامه وقال ابن الحاجب في الاماني في قوله اي الآيات نافع وان لم يكن عملا صالحا غيره ومعنى الآية لا ينفع نفسا ايمانها ولا كسبها وهو العمل الصالح لم يكن امنت قبل الآية او كان العمل الصالح لا مع الايمان قبلها فاخصر العلم به قوله لم تكن صفة لنفسا وان وقع الفضل لان المعنى على التأخير لان ايمانها

فأعل لا ينفع وكان الواجب لا ينفع إيمان نفس نفس لم تكن آمنت من قبل فلما أوجب الضمير التيقن
 ليومهم إلى النفس يعني الصفة في محملها وقال صاحب التفسير وقد ثبت أن قال الله الآتية ظل
 الجنة فلما أول الآتية بأن أو بمعنى الواو كجاء الحسن وابن سريج أي إذا التيقن لم ينفع وجودهما
 حال ظهور الاشتراط أو لا ينفع نفعاً منجياً من دخول النار بل من الخلو أو لا ينفع من لا يؤمن إيماناً
 ولا من لم يكتسب كسبها فحذف لدلالة الكلام عليه أو الإيمان هو الاعتقاد والكسب هو العمل والعول
 الساتى عمل وكسب فالمراد من لم يكتسب من لم يتلفظ بالشهادتين ويعمل شفاوته أو يقول ظاهر
 اللفظ أن عند انتفاء أحد الأمرين من الإيمان والكسب ينتفي النفع فلا يحكم بانتفاء النفع إلا بالجم
 بانتفاء أحد الأمرين ولا يحكم بانتفاء أحد الأمرين إلا عند انتفاء كليهما وإذا انتفيا جميعاً فلا
 نزاع في أنه لا ينفع قطعا فاما إذا انتفى قطعا أحدهما دون الآخر فهو محل الاحتفال فلا يتم الاستدلال
 وقال القاضي رحمه أو كسب عطف على آمنت والمعنى لا ينفع الإيمان في نفسا غير مقدمة إيمانها
 أو مقدمة إيمانها غير كاسبة في إيمانها غير وهو دليل لمن لم يقبض الإيمان المحمدي والحق والحق
 بهذا فكم يذكر اليوم وحمل الشرط على اشتراط النفع بأحد الأمرين على معنى لا ينفع نفسا حلت عنهما
 إيمانها والعطف على لم يكن يعني لا ينفع نفسا إيمانها الذي أحسنه و2 وأن كسبت فيه غير قبل
 ذكره وقال الامام المعنى أن اشتراط الساعة إذا ظهرت ذهب أو أن التكليف عند ما فلم ينفع
 الإيمان نفسا ما آمنت من قبل ذكره وما كسبت في إيمانها غير قبل ذكره وفلت فالعلم عند الله والذ
 يقتضيه البلاغة والنظم الفائق ويسد عليه مقام الحق على الاعتصام بمجد الله المجيد والقرآن الكريم
 والخض على الاستدلال به بقدر الوسع والامكان والاعتصام بالفرصة قبل فوات الأوان ما عليه
 كلام ابن الحاجب وصاحب الاسراف كمن مع نصيب كبير وبيان أنه تعالى لما خاطب المعاندين المكثرين
 من قوم رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله وهذا كتاب أنزلناه مبارك فاتموا به واتقوا العلكم ترجون وعلموا
 بقوله أن تقولوا إنما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وبقوله أو تقولوا لو أنزلنا على الكتاب
 لكنا أحسن منهم أراهم للمعذرة والزاما لهم كذا في قوله فعد جاكم بنية من ربكم وهدى ورحمة
 تنبئنا لهم وتقرير لما سبق من طلب الاتباع والتقوى يعني أنزلنا هذا الكتاب المبارك الكاشف
 لكل ريب والهادي إلى طريق المستقيم والرحمة من الله للمخلق ليجعلوا زاد المسير بهم إلى الله في يوم
 لا ينفع فيه شيء سوى ما قد صوره من الإيمان والعمل الصالح فعملوا بشرك تلك النعمة الخطيئة الجليلة أن
 كذبوا بها ومنعوا الناس عن الانتفاع بها فضلتوا واضلوا فحق الظلم من كذب بآيات الله وصرف
 عنها يعني ما ينظر هؤلاء الضالون المفلتون بما تفعلون إلا أن تأتيهم عذابا لنيرانا من الله
 الملائكة أو عذاب من الله تعالى بناصل سنأخذكم كما فعل بالكلية من الأمم السابقة أو يأتي عذابا

عذاب الآخرة وبأسها أن يأتي بعض قوارعها في يفوت تلك الفرصة السابقة فلا ينفعهم شيء قط مما كان
 ينفعهم من قبل من الإيمان أو العمل الصالح مع الإيمان فكانه قيل يوم يأتي بعض آيات ربكم لا ينفعكم فيها
 إيمانها أو كسبها في إيمانها لم يكن آمنت من قبل أو كسبت في إيمانها غير من قبل في الآية لذلك
 إحدى التفسيرين بأعانة الشرح في قوله تعالى ومن يستكف عن عبادته ويستكبر فسيحشرهم إلى عذاب
 على ما قرأه في موضع هذا الذي عناء صاحب الانصاف هذا الكلام بلفظ باللفظ ومن فواضل
 نعم الله المتكثرة وسوايع الآيات المتشابهة العنود بعد هذا التفسير معنى ولفظا من غير أواد وقد
 على قوله تعالى ولعقبناهم بكتاب فضله على علم هدى ورحمة لقوم يؤمنون هل ينظرون إلا
 تأويله يوم يأتي تأويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق فهل لنا من شفعاء
 فنتشفعوا لنا أو نرد فيعمل غير الذي كنا نعمل قد ضلوا أنفسهم وضل عنهم ما كانوا يفترون وها
 مع ليقف على صريح الملوك العلماء ما نفعهم بالخير والالهام فنقول الحمد لله الذي هدانا لهذا وما
 كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله لقد جاءت رسل ربنا بالحق وعصمنا من أن يتلفظ بمثل فرجان
 رسل ربنا بالحق فهل لنا من شفعاء فيشفعوا لنا وظهر منه أن الإيمان المحمدي قبل كشف موازع الش
 نافع وإن المقارن بالعمل الصالح النفع واما بعد ما

فلا ينفع شيء قط
 طيبي
 م

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله وهم ما كانوا منتظرون لذكر أي لا تباين الملائكة وما عطف عليه ولكن لما كان أي ذلك بلحظهم طوق
 المنتظر على صيغة المفعول شبهة بالمنتظرين فاستغبر لهم الانتظار بقولهم إلا أن يأتيهم الملائكة أن ينظروا
 باتيانهم وحق هذا الكلام أن يذكر بعد قوله إلا أن يأتيهم الملائكة فنامل قوله كالمحتمر إذا صار الأمر عيانا
اعلم أن صاحب الكشاف حمل بعض الآيات منها على اشتراط الساعة كما حمل عليها قبل على ما يقتضيه اعلاوة المفسر
 معرفة فئات النعم من عدم نفع الإيمان المحتمر والمص واقعة في الأول دون الثاني حيث حصة بما يلو
 للمحتمر من مشاهد مقام فئات سمول الحكم لعدم نفع إيمان من مشاهد الاشتراط وغاية توجبه كلامه
 أنه أراد التقييم في الثاني ما يلو للمحتمر لا التقييم به وإنما أورد على طريق التخييل رما إلى التقييم وامن
 منه أن يقال أراد بقوله كالمحتمر التخييل والتشريك في الحكم لأنه مستفاد من الآية تقييما أو تخصيصا بل هو
 ثابت لدليل آخر هذا ما سمح لي في هذا المقام ثم إنه أعرض عن كون المراد لبعض الآيات اشتراط الساعة
 بأن الإيمان نافع بعد ظهوره كيف ونزول تحصيله على اللام لدفع الخلق إلى الحق بعدد وجه الدجال

والآيات في كبرياء الله تعالى إعادة العدة بعد فوات
 الثاني في غير الأول مع زيادة نصيب من شيء
 إذا لا يقتضيه الحكم بالآية
 م

بسم الله الرحمن الرحيم
 قال الامام الهمام متعدي الاثمة العظام مثل امانت علماء الاسلام كاشفت هذه الاستار عن وجه المراء
 عرف ذقابق التفسير والتاويله رافع فناع الاستار عن جمال معاني انوار التزيين العلامة البيضاء
 اعلم الله درجته في دار السلام واقاض عليه سجال نواله يوم القيام بعد ما ذكر رتبة كلام صاحب كشاف
 وهو في قوله تعالى او كسبت في ايمانها ضياء على ما فتره صاحب الكشاف دليل على لم يعتبره الايمان
 غير العمل لانه لو كان نافعا من قبل ذكر اليوم لكان نافعا فيه ايضا واللازم خفف والمردوم ظر
 ثم انه رحمه الله تعالى لما اراد ان يجيب عن استدلال الخصم بوجوه ثلثة بحيث يكون كل منها جوابا عن استدلال
 قال مشيد الى الوجه الاول وللمعتبر يعني لما يعتبره الايمان المجرد عن العمل ان يستعمل عطفه وكسبت
 على امنت وكون المعنى ما ذكره لكن لانتم دلالتكم على مطلوبه بان يقول تخصيص هذا الحكم و
 عدم نفع الايمان المجرد عن العمل بذكر اليوم بدلالة تعظيم الظرف على مثله وهو لا ينفع الذي صدق
 التقديم **فالت** بعض الفضلاء ومعنى تخصيصه بذكر اليوم فقره على ذكر اليوم بحيث لا ينجوز
 الى الآخر فلا ينافي نفعه قبل ذكر اليوم وبعد بقول العبد الفقير وفيه لما جاء في الحديث الصحيح
 ان التوبة لا تنزل مقبولة حتى يغسل بها فاذا طلعت الشمس من مغربها اعلن والوجه الثاني
 له ان يستعمل عطفه على امنت ولكن لما يستعمل كونه المعنى ما ذكره فان ذكره مبني على كونه الترتيب
 عدم الايمان وعدم كسب الخير فيه لسلب واستدراك ذكر الوجه بقوله وحمل الترتيب على اشتراط و
 جوه النفع في ذكر اليوم باصدا لا مبرزاى بوجوه الايمان قبل ذكر اليوم او بوجوه العمل الصالح
 في الايمان قبل ايضا بان يقال الترتيب في ذكر اليوم هو العمل الصالح في الايمان فان لم يوجد
 ذكر العمل فيه فالايان وقوله على معنى لا ينفع نفسا طلت عنهما ايمانها بيان العمل الترتيب على الاثر
 المذكور لان وجود الشيء اذا اشترط بوجوه احد الشيئين يكون عدمه بعدمهما معا فليحذر هذا
 كلمة اولعوم النفي بان يتصور قول اولاهي بول المعنى الى احد هما مطلقا ثم يلاحظ ورود النفع
 عليهما فيقيمهما معا فكان حاصلا المعنى يوم ياتي بعض آيات ربك لا ينفع ايمان نفس طلت عن كل
 من العمل الصالح والايمان حتى لو لم تكن خالية عن كل واحد منهما بان انت ببعض منهما فلا يقل
 من الايمان المجرد نفعها في ذكر اليوم هذا محصول ما ذكره ذكر الفاضل بهرنا مع زيادة تاييد
 من قبلنا كمن فيه كنه ولها ان الايمان المجرد لما كان مساويا في النفع للايمان المفيد بسبب
 الخير فيه لزم ان يكون الشيء مع غيره كاشي مع غيره وذكره لا يجوز والوجه الثالث له ان لا يستعمل
 عطفه على امنت بل يجعل صفة اخرى لقوله نفسا بان يقول والعطف على لم تكن وقوله بمعنى لا ينفع
 نفسا ايمانها الذي اصدته 2 وان كسبت فيه ضياء بيان معنى العطف على لم تكن يعني لا ينفع ايا

هذا هو الوجه الثاني في بيان ان العمل المجرد عن النية لا ينفع في ذكر اليوم
 والوجه الثالث في بيان ان العمل المجرد عن الايمان لا ينفع في ذكر اليوم
 والوجه الرابع في بيان ان العمل المجرد عن العمل الصالح لا ينفع في ذكر اليوم
 والوجه الخامس في بيان ان العمل المجرد عن العمل الصالح لا ينفع في ذكر اليوم

ايان ما حدث يوم ياتي بعض آيات ربك انفس لم توه من قبل ذكر اليوم او كسبت في ايمانها الحارث خير وكلا
 اخذ هذا المعنى من ظاهر الآية الكريمة في غاية الخفاء اخذ هذا الوجه عن الوجهين السابقين ولما كان هذا
 مقام تنازع الحقين والمبطلين وكان صفا على العلامة نصر
 المومنين اركب هذه التوجيهات في هذا الباب
 ليتميز الفتر من الباب وينبغي
 الشراب من لابع البراء
 ولله اعلم بالصواب

من الرسالة في بيان

بسم الله الرحمن الرحيم

الفناء والقدر
 الحمد لله الذي خلق العالم على احسن النظام بالقدر والاختيار وكله من آدم بالامكان المتطرفة على
 وجه الامكان من عبي اكرام والاختيار وقدر في الازل وقضى وما سلب منه الارادة والرضا وكتب
 ما عليا وما لنا هو ضمن بالسعادة والشقا ما لنا بل اعا ولا اضطار والصلوة والسلام على سبيل
 وسيدنا محمد المختار وعلى اله الاخبار وصحبه الابرار من المهاجرين والانصار ما نفاط الامانة
 الاقطار وتواتر الادوار فلا عصار وبعد فان مسيلة الجبر والقدر من مهمات المسائل وامرنا لما
 صول وقدر في مباديها اقدم الافهام وقيل في نوادرها عقول الخول وانا اريد ان اصف فيها
 بعبود الحق ونوحيته ما يوافق القول ويطلق المنقول فنقول ان الله جل بقدوم علمه المتعلق بالآيات
 تعلقا عاريا عن النسبة الى الزمان وتقدير على وفق علمه المنزه عن نظيره الحداث وموجب ارادة
 الوجه لها ابراز احص العالم التام والتقدير الكامل وقدرته المؤثر التي يفيض بها ما رقت الارادة
 من وجوه المليات وكالاتها في الاعيان او جد الاشياء مرتبة ترتيبا حكما لا يتحول عن ذكر الترتيب
 لعدم التحول والبتد في العلم والتقدير لا لانه لا قدرة له تعالى على التحويل والتبدل والابلزم فوجه
 بعض المكينات عن صير قدرته وذكره عجرة تعالى شأنه وانما قلنا والابلزم فوجه بعض المكينات عن
 قدرته تعالى شأنه لان الممكن كما يمان ابي جهل مثلا لا يخرج بسبب علمه تعالى وتقديره عنه عن حد
 الايمان لا شاع الا شاع الانقلاب عن الامكان الذاتي الى اللشاع الذاتي فلو لم يكن ايمانه بعد
 ما علم الله تعالى وقدرته على الكفر مقدورا لله تعالى يلزم المحذور المذكور فان قلت ليس يلزم
 من استحالته انقلاب علمه تعالى جهلا شاع وجودنا علم عدمه قلنا فان موجب تلك الاستحالة هو
 ان لا يقع ما علم الله تعالى عدم وقوعه لان لا يمكن ذكره كان موجب استحالته الكذب على الله تعالى
 بهما لا يقع ما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه لان يكون وقوعه ممتنعان لان المستلزم للمحذور

وما يقال ان المعنى اذا احسن تقديره
 الثاني على الاول فليس على الظاهر ان
 المعنى قد شاع مع ذلك مع الفناء
 الثاني وهو ان المعنى قد شاع مع الفناء
 الثالث وهو ان المعنى قد شاع مع الفناء
 الرابع وهو ان المعنى قد شاع مع الفناء

رقعة

عناص الامكان

في الصور الوقوع لا الامكان وذكر ان العلامة بين الشئ وبين وقوعه لا يستمد العلامة بينهما شيئا ولا امتناعا الا يرى ان عدم الفعل الاول على رأي الحكماء متعلق بعدم العاجب نعم بحيث يستلزم وقوع احداهما وقوع الآخر مع ان عدم الواجب يمنع بالذات وعدم الفعل الاول ممكن بالذات فان قلت سلمنا ان ما يستلزم المحال لا يلزم ان يكون مستحيلا بالذات لكن يلزم ان يكون فيه استحالة ما سواه كما في الاستحالة من ذات او من ذات غيره قلت نعم يلزم ان يكون المستلزم للمحال لا بالغير وكفى لا يلزم ان يكون منشاء استحالة ذلك الم لازم حتى يلزم فيما نحن فيه ان يكون ما في بعض الممكنات من الاستحالة بالغير كإيمان الجاهل مثلا بسبب استحالة انقلاب علمه تعالى جهلا فان قلت ليست الاستحالة ولو بالغير مانعة عن كون السخيل معدورا للعبد قلت لا كيف وما من مقدور له الا وهو يمنع بالغير قبل وقوع قدره ضرورة ان كل وقوع وجود كان او عدمه لا يقع الا بعد ما وجب ويقال لذلك الوجوب السابق ويلزم امتناع الطرف الآخر وبالجملة الثابت عندنا ان ما علم الله تعالى عدم وقوعه لا يقع البتة فانما ان ذلك بسبب علمه تعالى وتقديره فلم يثبت بل نقول عندنا ما يترتب على خلافه وهذا في التفسير تابع للعلم والعالم تابع للمعلوم وثان التابع ان لا يؤثر في المتبوع لا الجاهل ولا النقص والامتناع امر الاصل والبعية وتوضيح ذلك انه تعالى علم موت الجاهل مثلا على الكفر وقدره لانه مات على الكفر في الواقع لانه مات على الكفر في الواقع لانه تعالى علم موته على الكفر وقدره وقدرته على هذا المعنى الفاضل المتحقق انما يترتب في رد قول عمر الخيام **ببيت** من في خورزم وهر كجور من اهل بلخ من خورزم من يبرز او سهل يوم من خورزم من حق نازل مني والنت كمر من كورم علم حراجهل يوم كفتي كنه بنزد من سهل يوم اس نكته نكوبد نكته او اهل يوم علم اني علت عصيانا كردن سر عقل طر رعيت جهل يوم **ونقول** ما نبت عليه ذكر الفاضل بنوما قيل العلم تابع للمعلوم على معنى انهما ساطقان والاصل في هذا المطابقة هو المعلوم الا يرى ان صورة النفس مثلا على الجدار انما كانت على هذه الهيئة المخصوصة لان النفس في حد نفس هكذا ان ينعكس الى بينهما فالعلم بان زيد سيقوم غدا مثلا انما يتحقق اذا كان هو في نفسها بحيث يقوم فيه دون العكس فلما مد نظر العلم في وجوب الفعل وامتناعه وسلب الغدق والاضمار والالزام ان لا يكون الله تعالى فاعلا مختارا لكونه عالما لافعاله وجودا وعدمه ومن ههنا تبين ان من قدر الشبهة بها التي تمسك بها الخيام ثم قال ولو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على ان يوردوا على هذا الوجه صفا الا بالزام ابن هشام وهو انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعه قدره واضل وكذا من قال ولما قيل ان يقع كون العلم تابعا للمعلوم بمعنى انه لا يتعلق الا بعد وقوعه فان الله تعالى عالم في الازل بكل شئ انه يكون والا يكون ويح يلزم الوجوب والامتناع مستلزمين في هذا المقام وهي ان لا يقع

الامام الرضا

صاحب الملوح

الطلاق بانته طالق في شئ الله ويقع بانته طالق في علم الله تعالى لان العلم تابع للمعلوم فلا يمكن تعلق وقوع شئ بعلمه تعالى بخلاف شئ فانما متبوعه ووقوع الكائنات تابعة لها ولما لم يتبع معنى التعلق في الثاني فالمراد المعنى الشئ في الاشياء كما في زيد في نعم ولا حاجة الى الجوز في العلم وهذا هو البسر في كون التعلق بمنسبة متعارفاد في التعلق بالعلم لا ما سبق الى بعض الايام ان ذلك لان شئ الله تعالى متعلقه ببعض الممكنات دون البعض فاما علمه تعالى فيسقط بجميع الممكنات والتمتعات اذ لا تأثير لما ذكر في الفرق المذكور كما لا يخفى على من تأمل واجاد والله الهادي الى سبيل الرشاد والذي ينسب الى الله الاشياء من الاستدلال على وقوع التكليف بالمحال بان يقال ان الله تعالى عالم في الازل في اجهل لا يؤمن اصلا فان آمن بتعلق علمه تعالى جهلا وهو في قاعه في فالامير بالايمان يكون تكليفا بالمحال فتقول والاستدلال على المطلب المنقول وجه معقول مذكور في موضعه فان قلت علمه تعالى بموت ابي جهل على الكفر كان ثابتا حال وجوده ولما موت على الكفر وجب فكيف يقع تعليل الواقع بما لم يقع بعد قلت علمه تعالى ليس بزمان فلاننا زمانا للمعلوم المذكور بالتبعية اليه فان نسبة الناز والنفذ بحسب الزمان انما تجوز بين الزمان بل نفوذ كل الحوادث وجميع الكائنات واقعة نظر اليه والى علمه المنزه عن النسبة الزمانية في زمانه المخصوصة واوقاته المحدودة ولا ينظر بالتبعية اليه تعالى انما ذلك بالتبعية الى من يتر عليه اجزاء الزمان ويجوز عليه احكام تعلق الامور وينعكس عند حاله معنى بالتعلق والاستدلال ولا يكر ما قال المحقق من الحكماء وان علمه تعالى مع خصوصه وارادوا بذلك الحضور وجود المعلوم في الحاضر فان قلت هذا يلزم ان لا يكون الاشياء قبل وجودها معلومة له تعالى قلت ان اريد بالقبلية الزمانية فالعلم ممنوع وقد ثبت على سند لا يخفى بل من اول اريد بالقبلية الذاتية فالذكر عيني محذور فان غاية ما يلزم منه ان لا علمه تعالى علمه الوجود معلومة ولا فساد فيه فان قلت فكيف الحال في المعدومات التي لا فطر لها من الحضور بالمعنى المذكور قلت انهم يقولون لها وجود في البقاء العالية وكفى ذلك الوجود حضورا في حقها وتحقيق الكلام في هذا المقام يستدعي محالا فوق محالنا هذا فليست بالخافية ذكر صاحب الكفا في تفسير سورة الرحمن ان عبدا لله بر ظاهر دعا الحسين من الفضل وقال له اشكاه قوله تعالى كل يوم هو في شأن وقد صرح ان العلم صف بما هو كائنا في يوم القيمة فقال الحسين انما يعني التي ذكرت في قوله تعالى كل يوم هو في شأن ينبغي ان يكون بيننا ما فقام عبدا لله قبل رأسه ولا يخفى على الفطن ان مدار ما اشار اليه في الجواب على قرآناه فيما سبق من انه لا ينظر بالنظر الى الوجه الكائنات قبل وعلايل كل ماله خط من الكون كائنا بالنظر اليه تعالى في وقته المخصوص انما لا ينظر بالنسبة الى من يفيد بعيد معنى وههنا دفيقة اسم وهي ان قوله تعالى وان جمع لم يخط بالكاويز

قيد لصاحب الملوح

اختار عن شأن الابتداء وقوله تعالى والذين كفروا الى جهنم يحترقون من اصابهم عن شأن الابتداء فافهم
فالمصير الى الجوز في الاطالة او في جهنم من ضيق الفطن كما لا يخفى على ارباب الفطن **وام** ان جفاف القلم
عبارة عن الفراغ عن التدبير ونهيت المتأدير على طريق الخيل والتصوير فان الكاتب انما يجتهد
بعد فاعنه عن الكتابة وفي قوله تعالى الى يوم القيامة اشارة الى ان حكم التدبير لا يتجاوز الكائنات
في علم الكون والفساد وعلى وفق هذا اورد جواب كعب بن جريح حيث قال ويذكر بكعب حديثا من حديث
الآخرة فقال نعم يا امير المؤمنين اذ كان يوم القيمة يرفع اللوح المحفوظ ذكره الامام القزويني في تفسيره
سورة الكهف وكان في قوله تعالى لطوى السماء كل السجرات اشارة الى ان فلك القضاء والقدر يرفع
ذكر الوقت الذي ينهي عنده الحكم عالم الكون والفساد ولهذا اي لعدم دخل التدبير فيما يكون في
عالم الغيب قال عليه السلام لا ريب في ما سمعنا نذروا ونقول اللهم معني بترقي رسول الله وكتاباته
اي سفيان وبافي معاوية وقد سالت الله لاجال محروبة وايام معدودة وارزاق منسومة ليرجل
شيئا قبل حلة وان يؤخر شيئا عن محلة ولو كنت سالت الله ان يعبدك من غراب في النار وغدا
في القبر كان خيرا وافضل وبهذا التفصيل اندفع ما قبل العذاب مقدركم دعاء النجاة كالا اوله فليدفع
بذبح الدعاء في الاول دون الثاني واجيب بان الكل مقدركم دعاء النجاة من العذاب عبادة
دون زيادة الاجل قال قلت اذ كانت الاجال محروبة لا يتقدم على اوقاتها الغيبة ولا يتأخر عنها
فما وجه قوله عليه السلام الصدقة والصلوة نعمان الديار وترديدان في الاعمار قلت وجهه ظاهره فان
مدلوله ان الصدقة والصلوة من جملة الاسباب التي قد رتبته تعالى زيادة عمرها ولا دلالة
فيها فيه على زيادة العمر بتأخر الاجل عن قدره المضروب وما في الكشف وعن كعب بن جريح ان فارح بن
طعن عمر بن عبد الله وعرضه دعاء الله تعالى لاخر في اجله فقبل لكعب بن جريح فقال الله تعالى فاذا جاء
اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون قال فقد قال الله تعالى وما يقوم من امر ولا ينقص
من عمره الآية واستغاض على الالة ان الله تعالى يفكر ويضع في حدته وما يشبهه مردود
بعض الحديث السابق ذكره والمذكور في قوله تعالى وما يقوم من امر ولا ينقص من عمره مطلق الزيادة
والنقصان لا الزيادة على حد مضروب عند تقدير الاجال والنقصان عنه فلا ينافي مدلول الحديث
المذكور ونفصيل ذكر ان قول تعالى وما يقوم من امر من باب تسمية الشيء بما يؤول اليه اي وما
يقوم من اهل الابرار انه يرجع الضمير في قوله ولا ينقص من عمره اليه والنقصان من عمر المرحوم حال
وهو من الشايع في العبارة لغة يفهم السامع بهذا الجواب الجليل من النظر واما النظر الدقيق فيحكم
بوجه ان المعنى الذي قد رتب له عمر طويل يجوز ان يبلغ حد ذكر العمر وان لا يبلغ فيه بد عمره على الاول
وينقص على الثاني ومع ذلك لا يلزم التدبير في التدبير وذكر لان المقدركم كل شخص انما هو الانفس

الانفس المعدودة لا الايام المحدودة والاعوام المحدودة ولا خفاء في ان ايام قدر من الانفس
وسعص بالصحة والصور والمرض والتعب فافهم هذا السر العجيب حتى يتكشف كسر سبب اختيار بعض
الطوائف من النفس وينضح وجه كون الصدقة والصلوة سببا لزيادة العمر وعلى موجب كلا النظر
لادلالة في النص المذكور على ان التدبير بسبب لعدم تغيير الامور المقدرة كما تدبرهم الامام البيهقي
حيث قال في تفسيره قوله تعالى ومكر وليك هو يبور نريد ولا ينفك لان الامور مقدرة فلا يتغير كما
ذكر بقوله تعالى والله خلقكم الآية واما فساد ما ادعاه من المدلول المذكور سبق بيانه مرارا واذا
نظرنا على قوله تعالى وتقدره لا يخرج احد في الممكن عن حد الامكان وحين القدرة فالعبد غير
مجبور على افعاله التي تكسبها وغير مضطر في الاعمال التي يباشرها بسبب علمه تعالى وتقدره كما زعم
الجموع وتبصرهم من تبصرهم بل انه يسكن الامام البيهقي **وحيت** قال في تفسيره قوله تعالى وما كان اكثرهم
مؤمنين من محروبة الشراء في علم الله وقضائه فلذلك لا يلزم امتثال هذه الآيات الغضام وحيث
قال في تفسيره قوله تعالى ان الذين حققت عليهم كلمة العذاب لا يؤمنون من سورة هود عليه السلام
اولا يكذب كلامه ولا ببعض قضائه ثم قال في تفسيره قوله تعالى ولو جأهم كثرة آية فان السبب الاصيل
لأيمانهم وهو تعلق ارادة الله تعالى بقضائه وحيث قال في تفسيره قوله تعالى وفريقا حق عليهم الضلالة
من سورة الاعراب بمقتضى القضاء السابق وعلى وفق هذا ورد ما روي ان عمر رضي الله عنه سار فافتق
ما حمله على السرف فقال قضاء الله وقدره فقطع يده وضربها ثم اتى به فجلد فقال قطعت يدك لسرفتك
وجلده ذلك لكذبك على الله تعالى وما شريد بليل ما حقه قضاء من ان علمه تعالى وتقدره لا يخرج
العبد الى صبي الاضطراب ولا سلبان عنه الاختيار كما روي ان شيئا من اهل الشام حفر صغريا مع علي
فقال له اخنا يا امير المؤمنين عن سيرنا الى الشام اكان بقضاء الله تعالى وقدره فقال له نعم يا اخا
اهل الشام والذي خلق الجنة وبراء الشجرة ما وطينا موطنا ولا سطنا وادبا ولا علونا تلعة الا لقضاء
من الله وقدره فقال الشامي فعند الله تعالى احتسب مما لي يا امير المؤمنين ولما اقبل الى ارجاء في
اذ اكان الله تعالى قضاء على وقدره فقال رضي الله تعالى قد اعظم الاجر على ميسركم وانتم سائر
وعلى مقامكم وانتم مقبوضون ولم يكونوا في شيء من حال انكم مكرهين ولا الهام مضطرين ولا عليهم كبحر
فقال الشامي وكيف ذاك والقضاء والقدر ساقتا وعنها كان سيرا واما انما فقال رضي الله عنه ويكرها
اذا اهل الشام لمعك فظننت قضاء صما لازما وقدرها لما جازما لو كان ذلك كذلك لم يسطر الثواب و
العقاب وسقط الوعد والوعيد والامر من الله تعالى وان شئ وما كان المحس او لا بتواب الاجل
من الشئ والاسي بمقوبة والذنب من المحس تلك مقالة عبدة الاوثان وخراب الشيطان وضما
الرحمن وتشيده الزور وقدرية هذه الافه ومجوسها ان الله تعالى امر عبادة محسوسا وبها هم تجزي

وكلف يسيرة ولم يكلف عسيرة ولم يرسل الانبياء لصا ولم ينزل الكتاب عبثا ولا خلق السموات والارض وما بينهما باطلا فقد ذكر ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فقال الله في القضاء والقدر الذي ساقانا فكان ميدينا بهما وعنه ما قال الله تعالى في ذلك ثم تلا وكان امر الله قدرا مقدورا فقام الشامي فحاضر ورثا لاسمع من المقالة وقال فوجت حتى يا امير المؤمنين فتعلم عندكم ثم انشأ الله يقول انت الامام الذي نرجو اطاعته يوم الحساب من الرحمن عزرائله او من من ديننا ما كان ملتبئا فذكر ربي بالاصان اصاننا وقال عمر بن عبد العزيز رضي رجل ساكنا في القدر فقال ان الله تعالى لا يطلب باقضي وقدر وانما يطلب بما نهي وايرى هذه الاشارة منه على وفق بالمعاني السابقة يعني قول على رضي الامر من الله بذلك وقوله وقدر اعظم الاجل مسيركم آه على وفق ما ورد في الكلام القديم من قوله نفع لا يصيبهم ظماء ولا نصبهم في سبل الله ولا يبطون موطيا بغيظ الكفار ولا ينالون من غزو بني الاكث لم يمد لهم به عمل صالح وفي قوله ولو كنت تعلم الغيب لاسكتن من الغيب ولما سمى السؤل لانه ان ظاهره على ان التقدير ليس بالزم فانه لو كان نصيب كل شخص من الخير والشر مقدرا بحيث لا يجر الزيادة والنقصان لما كان للتطبيق المذكور وجه صحة وتفصيل ذكره ان لو كان للتقدير ثابتة يجعل القدر على قدر معين فيه كان او شر اخرهما مقتضيا لم يكن بد من حصول المقدور قدر له نعمه كان او ضره او وصوله اليه مكره كان او مرضيا فيلزم من ذلك ان لا يكون لقدره العبد واصلان مدخل في جلب نفعه و دفع ضره عالم كان باسبابها او جاهلا واللام شنف مما دل عليه النص المذكور من تفاوت الحال بالعلم والجهل لا يقال يجوز ان يكون العالم بالاسباب من الشرايط التي لا بد من عملها في حصولها قدر له من الخير والشر على قدر معين لا نالقول على تقدير كل شئ لا بد من حصول العالم بالاسباب له او عدم حصوله فيقوم الالزام قطعاً وما يتلوه على ما تقدم من التفصيل دلالة تقبل الرد ولا التاويل ماروي الترمذي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لما عرف الله وعون قال آمنت ان لا اله الا الله آمنت به بنوا اسرائيل وانا من المسلمين قال جبرائيل ارفع فلورا رأيتني بالحد واما ان اخذ من حال البحر فاقسم في فيه لانه ان تدر له الرحمة وقال ابو عيسى هذا حديث حسن وفي التفسير روى ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا اله الا الله آناه جبرئيل في فاه البرات حسنة ان تدره الله نفع وجه الاستدلال لانه لا يمكن ان يكون للكائنات قبل حدوثها تقدير تقبل التفسير او لا يكون وعلى الاول لا يمكن من ان يكون ما يلزم ذكره وما بينا وهو ان لا يكون للكثرة في الرد والدفع نفع معلوماً بجبرائيل ام اولاً يكون والثاني بين البطلان وكذا الاول اذ لا يليق بشان عاقل منا فضلا عن شانه عدم العمل بموجبه على خصوصاً في هذا المقام

المقام فتبين الثالث فتم المرام قوله لم تكن تظنت فضاء ما رايه بعصفه ما روي في المصاحح عن انس رضي الله عنه قال كلما رسول الله صلى الله عليه وسلم بكفرا ان يقول ما مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك فقلت يا بني الله آتنا بركة وما جئنا به فهل يحاف علينا قال نعم ان القلوب بين اصبغى من اصابع الرحمن يقبلها كيف يشاء فان قلت اليس الحذر لا ينبغي من القدر كما ورد في الحديث النوي قلت نعم ومع ذلك لا بد من الحذر ولذلك قال عليه السلام فر عن المحذوم فذكر عن الاسم وقد نهى في كتاب الله عن الغناء النفس في التهلكة وفي الفتاوى الظهرية رجل كان في بيته فاحذته الزلزلة لا يمكن له الفرار الى القضاء بان يجب الفرار النبي صلى الله عليه وسلم عن الحائط المائل وذكر في الغايق انه عم برحاط مايل فاسرع في المشي فقبل يا رسول الله اسرعت فقال اخاف موت القوات اي موت الخاة والسرفى ان الحذر لا ينبغي من القدر ان القدر على ما قدمنا سبق على وفق الواقع فكل ما يقطع فهو المقدور بحال المتبدل ولا احتمال للقول الى هذا ومنه في جوابه عليه السلام بقوله فوكر من قضاء الله حين قيل له ان الله من قضاء الله تعالى و لقد احسن من قال على وفق الاشارة الواردة مما ذكر من القيمة عن صير البشر الحذر لا ينفع من القدر بل يبيد البشر المقدور من الخير والشر وفي جامع الحكم الترمذي من فوجا اذ قص الله لعبدان يموت بارض جليل لها اليها حاجة وفي الكشاف روي ان ملك الموت مر على سليمان عليه السلام فقبل ينظر الى رجل من طلب فقال الرجل من هذا قال ملك الموت كان يريد في فاس سليمان عليه السلام ان يحمله على الزحج ويلقبه سليل الهند ففعل ثم قال ملك الموت لسليمان ام كان دوام نظاي اليه يهيج منه لاني امرت ان افرض ذوجه بالهند وهو عندك ومن هذا ظن ان تغليب الامام البيضاء بالحديث المذكور حيث قال في تفسير قوله وما اخف عنكم من الله من شئ مما قضى عليكم مما استرت اليكم فان الحذر لا يمنع القديم بصب المحذور مني تنبيه على ان يكون ما قضى جلا لا رما وقد مر صا ذلك المسمى فالوجه في تفسيره تكذبا لانه ما ذكر في الهند اي لا يمنع ولا ادفع ان كان الله اراد بكم شيئا من ذلك وكذا ظهر عدم اصابته في تفسير قوله تعالى فالتوا على سبيل الله حيث قال لما بين ان الفرار عن الموت غير مخلص وان القدر لا محالة واقع امرهم بالقول وليس في سيات ما ذكر وهو قوله تعالى الم الى الدين فوجوا من ديارهم وهم الوف صدقوا فقال لهم الدر موتوا ثم اصياهم الآية بيان ان الفرار عن الموت غير اصلا في حق شخص من الاشخاص وفي وقت من الاوقات فان قلت اليس في الحديث ام جسيمة رضي الله عنها بيان دلالة على ان في تقدير الاحال والارزاق في الازل قضاء حتما لازما قلت لا لانه ذكر التقدير حين يوم المذكر عنه نفع الروح بار كلمات لما في الازل فلا دلالة فيه على ان في القضاء الازل حتما لازما وتفصيل التقدير المذكور على ما روي في صحيحين عن ابن مسعود رضي الله عنه قال ان احدكم يجمع خلقه في بطن امه اربعين يوما ثم يكون خلقه خفيفا ثم يسأل ذلك ثم يرسل الله اليه المذكر فينفي فيه الروح ويومر يا رب كل ما كتب رزقه واجله وعمله

ونحن وسعيد قدم الرزق على الاجل لان المراد منه من الخلق ومن يتبع الرزق فاذ العلم انه يقع
في تلك المنه وآثر السعيد عن الشيخ مما لا يكتب بالخير واما قال شيخ وسعيد ولم يقل شقاوة وسعاد
لان المراد تقديره انه من اهل الجنة او من اهل النار وذلك بما ذكره لايمان لان السعادة والشقاوة قد
يتمتعان في شخص واحد باختلاف الاحوال بخلاف اطلاق السعيد والشيخ فباستمرار الغالب ومن
نبيه لمنه الذي قد علم ان فيه عدولا على الظاهر واما ان نظي ارض قولنا فلادلالة فيه على
القضاء الازلي صمما لازما ولان على نبوت البهم والجل في التقدير الواقع بكتابه الملك والواو في لطم
امه لانا قد سمعنا مرارا وقد فتننا سمعنا وجها ان شأن التقدير ان يتبع المقدر فلا يطيل
محرما فلادلالة فيما رواه ابن مسعود على ان ما قدر لكل شخص من قدر معين من الرزق لا يتردى
الوصول اليه سواء نسي في تحصيله او لم يسي وان الحد لا يزيد بالجد على ما افصح عليه في الشك المو
حيث قيل رزقي توبير توبير تو عاتق تر است . توبير كل كونه ما رانا باد دست كره مزارا في
بيادهم درت . وريد راني وميد درست . كيف ولو كان الامر ما ذكره والشان على مارت
لما امر العبد بالسعي والطلب في قوله تعالى وابتغوا من فضل الله ولكان الكسب فضلا ونبي
محمد بن الحسن الشيباني على انه من الغرابين فالق ما اشار اليه بعضهم كقول كرشبني وصيد فورت
دست ذبايت جو عنكبوت كنه . ولا تمسك للجمرة للنافعي للكليل والقدرة المنكرين للقدرة
في قوله عليه السلام ما منكم من احد الا قد كتب معه من النار وتعد من الجنة بان يقال ان
السعادة والشقاوة لو كانتا مقدرتين بحيث ينظر اليهما التقدير والتبديل لم يكن التكليف والى
مفيدة فان من كتب معه في النار لا يظفر به ايمان وخلص وبهذا التفصيل سمي خسار ما قبل
اجف ما بقوله الامم سبق عليه القول في اثبات القضاء اللازم والقدر الواجب وقالوا ان قوله
سبق عليه القول من باب كمال من سبق عليه القول فانه لا يتفرع عن حاله وهو كقول عليه السلام
من سجد في حيطان امر والشيخ من يسي في بطن امر انتهى واما ان توهم ان قوله تعالى ولو شئنا
لايتنا كل نفس بدينها وكفى حق القول من لام لان جهنم من الجنة والناس اجمعين دلالة على
عدم ايماننا على سبق التقدير الازلي كما سبق الى وهم الامام ايضا حيث قال في نفسه وذكر
تفريع بعد ايمانهم لعدم المنية السبب على سبق الحكم بانهم من اهل النار لان سبق القضاء بما ذكر
كنانة من القضاء الحكم اياه فمعنى قوله تعالى وكفى حق القول من وكفى الحق في الحكم الازلي فلا
ذكره وكذا سبق الحكم في قوله تعالى ولو لا كلمة سبقت من ربك الى اجل سيع لغنى بينهم . كناية عن قضاء
الحكم في القضاء الازلي من الامكام اي لو لا مقتضى الحكم الامهال لغنى بالاستغفار فلادلالة في
هذا المقام على ان التقدير في ازل الازال تاثير في الاحوال والاعمال وسيا في من الكلام ما يتعلق

منه من قوله

برازان

لنعمه

منه من قوله

ما يتعلق بهذا المقام وبه يندفع بقية الاوامر بعون الملك الملائم واما الجواب المذكور الامام ايضا
في شرح المصايح وهو ان الله تعالى دبر الاشياء على انشاء وربط بعضها ببعض وجعلها اسبابا وسببا
وان كان يقدر على الجاد لجميع ابتداء بلا اسباب ووسائل كاطلق المسار والاسباب كمنه اقصيه
حكمه وسبقت بكلمة وجرت عليه علوة في قدرانه من اهل الجنة قدر له ما يرب اليها من الاعمال وقفت
لذلك باقدار وتمكينه منه وكريهه عليه بالترغيب والترهيب والانه قلبه لقبول الحق وارشاده لتخليص
والحق ومن قدرانه من اهل النار قدر له خلافا ذلك وفعله حتى انزع بهواه وراى على قلبه الشهوات و
لم يبق النذر والانتقام في باعمال اهل النار واقر بها حتى طوى عليه صمغه حره وكان ما يدخل النار
ما كساره وهو معنى قوله وكل متبع لما خلق له ولا يروى قليلا ولا يشي غلبا كالا يخفى على ذو
الفهم المتأمل في مقعد الشك ومقعد الوهم واذا تخففت ان التقدير الازلي لا يلجنا الى ما فضلنا
من الجوى والسر ولا يضطرنا الى ما علمناه من الطاعة والمعصية فقدرت بقينا ان لا نستغنى للاعتد
على الذين الصلوا عنا بالاضمار والرضى بان يقال انه مكتوب علينا في الازل فلا سحر اللوم والتبعة
في العمل فلا نطق ان جواب آدم لموسى عليه السلام من هذا القبل وتفصيل على ما روى في المصايح على
عبد الله بن عمر بن العاصي روى انه عليه السلام قال اخذ آدم وموسى ربها في ام موسى عند ربها يوم
انت آدم الذي خلق الله تعالى بيده ونفخ فيه من روحه واسجد له ملائكته واسلمت جنته ثم ربطت
الناس بخطيئته الى الارض فقال آدم عليه السلام انت موسى الذي اصطفى بك الله رسالا ليه وبكلامه
واعطاك الالواح فيها بيان كل شيء وفربك تخيئا فيكم وجدت الله تع كتب النورية قبل ان اخلق
قال موسى عليه السلام باربعين عاما قال آدم عليه السلام هل وجدت فيها وعصى آدم ربه فغوى
قال نعم قال فقتلوا موسى على ان علمت على كتب الله تعالى ان اعمله قبل ان يخلقني باربعين سنة
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في آدم موسى هذا محاسب نفسي ومكالمه جوت بينهما في عالم المثاني وصيغة
القدس على ما اشير اليه بقوله عليه السلام عند ربها وليس المراد من المكينة في قوله كتب النورية
كتبتها في الالواح التي اعطانا الله تعالى موسى ثم وذكر في كتابه العزيز وصفه وقال وكتبتنا له
في الالواح من كل شيء موعظة وتفصيلا لكل شيء لان كانت في راس موسى وم كان موسى يسمع
هرير العلم ذكره الشيخ في التفسير والحديث مما يتكبر به الجملة والعذرية بنكره وكلا الفريقين على جوف
نار من الاوطاد والتفريط فان قلت فما وجه جواب آدم عليه السلام قلت تقديره موقوف على تمهيد
مقدمة وهي ان كل ما يحدث في عالم الكون له صورة اجالية في لوح المحفوظ على وفق القضاء
الازلي المنبث عن المنية الزمان وتكون ما في ذكر اللوح من الصور الاجالية غير عنه في القآن بام
الكتاب واشير الى مجده عن الزمان بقوله عنه ثم ان له صورة تفصيلية في لوح المحفوظ والاثبات على

منه من قوله

تقديره

وفى ما افضيه الله الالهية وقد عبر عن هذا النوع في التنزيل سماه الدنيا وقدره في الاشارة الى
هذه الدنيا في قوله تعالى بحوائث ما يشاء ويثبت وعنه ام الكتاب قال الامام العاشر في تفسيره
سورة الانعام وهو انك خلقكم من طين للمادة الربوالية فيه ثم قضى اجلا مطلقا غير معيى بوقت
وهو لان احكام القضاء السابق الذي هو ام الكتاب كلية منزعية عن الزمان متعالية عن الشئ
اذمها النوع الاول المعنى عن التعلق بالاجل فهو الاجل الذي تغيبه الاستدلال طبعيا بحسب
هوية المسح اجلا طبعيا بالنظر الى نفس ذلك الزمان الخاص والتكيب المعنى بلا اعتبار عارض من
العوارض الزمانية واجل مستحق عند الاجل المقدر التام بحسب وقوده عند اجتماع الشرائط وار
تفاع الموانع المثبت في كتاب النفس العكسية التي هي نوع القدر مقارنا لوقت معيى مزارنا
كما قال الله تعالى فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون الى هنا كلامه فان قلت
ليس قوله واجل مستحق عند هو الاجل المقدر التام صا لما قدمت من ان في عبارة عنده
قوله تعالى وعنه ام الكتاب اشارة الى تعالية النسبة الى الزمان قلت لا لان عند في القول العامة
ط في لام الكتاب مجاز في القول الاول فان فيه ط فيكون للاجل فيه معنى لا لنفسه ولا بئذ كونه
زمانيا عدم زمانية شمية واعلم ان عبارة الاجال في كلامنا وعبارة الكلية في كلام القائلين
على مصطلح القولين بل المراد منهما ان يكون ذلك اثبت بحسب ينطبق على ما هو الواقع ولا يتغير
ومع ذلك لا يراد الانطباع ولا يلزم المحال في الواقع وهذا المتعالية عن قدمي وقرنوصا الى
هذا بقولنا المنزه عن النسبة الى الزمان في توصيف ما يطابق تلك الصورة الاجالية من القضا
الارضية واشارة الى الامام اليه بتوصيف الكلية بالمنزعية عن الزمان وفي هذا ما هو المبرور
التفصيل وهذا البيان انكشف وجه ما قالوا ان انتساج بعض الاحكام لا يتأثر بوقت الكل في النوع
المفوض على وجه يطابق الواقع قال الامام المذكور في تفسير سورة البقرة اعلم ان الاحكام المثبتة
في النوع المفوض اما مفوضة واما عاقبة والمفوضة اما ان يحصى بحسب الاشخاص واما ان يحصى
بحسب الارزمنة فاذا نزلت بقول الرسول فالتى يحصى بالاشخاص تنقضي معاد الاشخاص والتي يحصى
الارزمنة تنسخ وتزال بانقراض تلك الارزمنة فمرة كانت كسوحات القرآن او طوبى كاحكام الشرائع
المتقدمة وقد يحصى بعضها بما يحصى على شخص معين او بشخص معين في زمان معين فيسخ
بانقراض ذلك الزمان ولا يتأثر بوقتها في النوع اذا كانت فيه كسرة والعامة منع بقاء الذي
ككون الانسان صواتا مثلا الى هنا كلامه قوله اذا كانت فيه كسرة اجالها فدمناه من التفصيل فبدر
وانته الهادى الى سبيل الرشاد وما يوافق ما وراءه من ان للكتابة بعد محاذ في نوع الحو والاثبات
ينظر في التبدل والتغير ما روي في التفسير في تفسير سورة الفاطر عن عمر بن الخطاب كان يدعوا

عنه

يدعوا بهذا الدعاء اللهم ان كنت كتبت اسمي في ديوان الاشقياء فالحية ديوان الاشقياء واشتبه في ديوان
العداة فانك قلت وقول الحق بحوائث ما يشاء ويثبت وعنه ام الكتاب ومن امنا انكشف وجه حكمه
الامر بالجد في قوله تعالى واحذروا صدمكم والنهي عن الغناء النفس بالملك في قوله تعالى ولا تلحقوا باليهكم الى
التمسك واتضح ان ما فعله فرعون من زج ابنه بغير اسير ليس منشاء وانه السف والخافه كان عزم صاحب
الكشف حيث قال في تفسير سورة القصص بسبب زج الابناء ان كان هنا قال لا يولد مولد في بني اسرائيل
يذهب ملكه على يد وفيه دليل على ان كماله حق فرعون فانه ان صدق الكاهنين لم يدفع القدر
الكائن وان كذب فاقوم القتل انتهى بل منشاءه تصديق الكاهنين فيما اجروا عن المقدر في سماء
الدنيا المكتوب في لوح الحو والاثبات فاراد دفعه بمباشرة استبا الوقوع لعلم من الكاهنين او من
بان المكتوب في سماء الدنيا ليس بكائن احتملا بل قد يندفع وانه يقر ما قدمنا فلنسم احد اللوحين
المذكورين بلوح القضاء والآخر بلوح الرضاء لكون ما فيه محيى وفق الحكمة الالهية فقاينهما كيدا
يشبه الحال ولشروع في اصل المقام بتقدير وجه الجواب على طرح الصواب اعلم ان تقدير عصيا
آدم عليه السلام كان في لوح الرضاء بقرينة نسبه الى الزمان في قوله كتبت اسمك ان اعلم قبل ان
يخلقني باربعين سنة وقد عرفت ان ما قدر في لوح القضاء متعال عن النسبة الى الزمان واستدل
آدم عليه السلام بذلك ان يكون تقدير عصيانه في ذلك النوع على ان عصيانه كان على وفق الحكمة
الالهية ولا يؤثر فان ذكر العصيان كان منتهى التكبير الشاء الانسانية وجبا تفصيل التفصيل
النفسانية وعصيانه لم كان محال لاراشاد الى طريق البقاء في دار الخلود لا محالة لار التكليف
او لا التكليف في تلك الدار وحققة العصيان بحسب اللغة المحال لخلق الامر لا محالة بل الامر التكليف حاشية
يرشدك الى هذا قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه رضى امرتك امر اجاز ما قصصني وكان من التوفيق
قد ابرهناشم فلما نجا ان يقال ان عصيان آدم عليه السلام كان ذنبا والذنوب ليس على الحكمة وما يقع
على وفق رضاءه تعالى في شئ لانه انما يكون ذنبا ان لو كان الامر كذلك كان مخالفة عصيا تكليف
اجباريا وقد عرفت انه ليس كذلك واعلم ان عتاب الله تعالى آدم عليه السلام في قوله الم انك
عن تلك الشجرة واقول لك ان الشيطان لكماعد ومبى عتاب للطف وناديب لاعتاب تغيب
وتغيب وتنزيل من السماء الى الارض بما ابطا منها جميعا تكميل وتبديد وتغيب ما طلب بعد الدار
عنكم لتفوقه وشكبه عيناى الدروع ليعمدا نظر موسى عليه السلام الى نفسه آدم عليه السلام في القدر
وما حصل سببه من سوء الحال فلما وفقتك آدم بالتقوية فيما فيه من الدلالة الى حسن الحال في وارتفع
اللام فعنى قول آدم عم اقلو مني على ان علمت آه اتلو من على علم صدر مني على وفق ما يقتضيه الحكمة
ويرصد الحق وحلى ذلك لا يكون الاضحية محضا لانه عجرة عن ذكر المعنى باللائم وفكرتنا عزم

ولا تغتبر

ووافقه من العرب في سلك الصانع

ذكر التعبد القناع هو الوجه لما يقابل السائل والسؤال المطابق للمعقول والمنقول لما ذهب الامام
البيضاوي حيث قال في شرح المصالح غلب عليه بالحج بان الزمة ان جمله ما صدر عنه لم يكن ما هو مستعمل
به متمكنا من تركه بل كان امر مقتضيا عليه وما كان كذلك لم يكن التوم عليه عقلا واما ما يترتب عليه شرعا
من الحدود والتعذيب فمنه من الشارع لا يتوقف على عرض ونفع لان مبناه على ان ظاهرا قد رغب
معدوز لمعد فهو معدور في عدم اتيانه فلا يحق التوم عليه وقد وقعت على بطلان ذلك البيع ولما
ما زعمه التورثي من ان الاصحاب من آدم عليه السلام لدفع اللامة بان يقال لا بلان من ذر وبان
وانما بلان من اجر على الذنب لا لان كان ما اخرج من الذلة وهم لا يبلغ ان يذهب اليه فهم كيف وقوله
اقتومني على ان آه ينادي على خلاف وذكر ولكن لا صفة لمن ينادي ومن المفرد بظاهر الحديث
ابن الانية حيث قال في المثال السايروس للمرأة فبالعلماء من احدائها يعمى كانت ابواب الانكسار
الامور بولها فيقول صاحبه عليه السلام فان قلت قد ذكر النقص الناطق بالحق على ان السيد سعيد في حق
امته والشيخ شيع في بطلان امته فلما احتار السيد في تخصيص الشافعية ولا اقتدار للشيخ على تبديل الشافعية
وقد افصح عن ذلك المعنى حافظ القزويني **باب** ذكر كونه نيك ناي . ما ذكره زنديز كونه
سند في تعبير كز قضا را حافظ كز بنو شيد انزج في الودع اى شيخ باك دامى معذور دار
ما قلت معنى الحديث ان السيد مقدر سعادته في بطلان امته والشيخ مقدر شقاوته وهو في بطلان
امته وتعبد الشافعية له قيل ان لا يولد لا يخرج عن قبيلة السعادة وكذا تعبد السعادة له ان
لا يولد لا يذله في صفة الضرورة السعادة وقد ذكر على ذلك في قوله عليه السلام كل مولد يولد على
الفطرة الاسلامية ثم ابواه يهودانه ويمجسانه والتربية ما كلفت فيم سبق من ان التعبد بتابع
للمعذور كما ان العلم تابع للمعلوم وقد اشار الى ذلك المعنى من قال بيت ما را ز قضا جازين قد زنا به
بجانه نوبى ما ربيما بنده قال الامام الراغب في تفسيره وقد ذكر بعض العلماء ان القدر بمنزلة المعذور
بمنزلة المعذور للكل والقضا بمنزلة الكل ولهذا قال ابو عبيدة لمرضا لما اراد الفرار من الطاغية ان
انقر من قضاء الله وقال عرض امتي من قضاء الله الى قدر الله تعالى فيها على ان القدر عالم
يكنى قضاء فمن حق القدر ان يدفع الله فان افض فلا مدفع له وشريد ذلك قوله تعالى وكان
امرا مقتضيا فلا مدفع وقال الامام المذكور في محاضرة فقال يعنى اما عبيدة له اى لمرضا ان يرفع
الجزر من القدر فقال ستاحا منك في شئ ان الله لا ينفع ولا يضرى عما لا يضره وقد قال الله
تعالى ولا تلتقوا بايديكم الى التهلكة وقال عز واذركم انتهى فان قلت اليس في قوله تعالى قل
لما ينفعكم الفرار ان فرتم من الموت والقتل دلالة على ان الفرار لا يفتي شيئا قلت لا لان المعنى
وان الله اعلم من ينفع الفرار في دفع الامر بالمذكورين بالكلية اد لا بد بالآخرة من وقوع احد مما ينفع

هذا الحديث يدل على ان السيد مقدر سعادته في بطلان امته والشيخ مقدر شقاوته وهو في بطلان امته وتعبد الشافعية له قيل ان لا يولد لا يخرج عن قبيلة السعادة وكذا تعبد السعادة له ان لا يولد لا يذله في صفة الضرورة السعادة وقد ذكر على ذلك في قوله عليه السلام كل مولد يولد على الفطرة الاسلامية ثم ابواه يهودانه ويمجسانه والتربية ما كلفت فيم سبق من ان التعبد بتابع للمعذور كما ان العلم تابع للمعلوم وقد اشار الى ذلك المعنى من قال بيت ما را ز قضا جازين قد زنا به بجانه نوبى ما ربيما بنده قال الامام الراغب في تفسيره وقد ذكر بعض العلماء ان القدر بمنزلة المعذور بمنزلة المعذور للكل والقضا بمنزلة الكل ولهذا قال ابو عبيدة لمرضا لما اراد الفرار من الطاغية ان انقر من قضاء الله وقال عرض امتي من قضاء الله الى قدر الله تعالى فيها على ان القدر عالم يكنى قضاء فمن حق القدر ان يدفع الله فان افض فلا مدفع له وشريد ذلك قوله تعالى وكان امرا مقتضيا فلا مدفع وقال الامام المذكور في محاضرة فقال يعنى اما عبيدة له اى لمرضا ان يرفع الجزر من القدر فقال ستاحا منك في شئ ان الله لا ينفع ولا يضرى عما لا يضره وقد قال الله تعالى ولا تلتقوا بايديكم الى التهلكة وقال عز واذركم انتهى فان قلت اليس في قوله تعالى قل لما ينفعكم الفرار ان فرتم من الموت والقتل دلالة على ان الفرار لا يفتي شيئا قلت لا لان المعنى وان الله اعلم من ينفع الفرار في دفع الامر بالمذكورين بالكلية اد لا بد بالآخرة من وقوع احد مما ينفع

ينفع عن هذا قوله تعالى اى على تعبد الفرار لا تعقون الا قليلا بل نقول فيه دلالة على ان في الفرار نفع في
الجملة قال صاحب الكشاف لمن يفتك الفرار فالآية لكم من نزولكم من صنف انفس او قتل وان نفعكم الفرار مثلا
فنعم بالتأخير بل كن ذلك المتع الا زمانا قليلا وعن بعض الروايات انه من يفتك الفرار فليس له نفع
الآية فقال ذلك لتعليل بطلب الى هناك كلامه ولا ضارة في ان ما نقله عن ذلك البعض هو في ان في الفرار نفع
ما هو المراد من اخ الآية المذكورة واذ انتم بعدا فدين ان الامام البيضاوي لم يعجب في تعليل النقص المذكور
في اول الآية بقوله فانه لا بد لكل شخص من صنف انفس او قتل في وقت معين سبق به القضاء وجرى العلم
ان لا يكون في الفرار نفع اصلا وقد افصح عما ذكره الامام الثاني حيث قال في تفسير الآية المذكورة فلا فائدة
في الفرار فانه ان قدر الاجل في ذلك الوقت ادرككم لا محالة ولا بد دفع الفرار وان لم يقدر فلا يلحقكم ما
يتبع في المعركة فاريز عن فاريز وقد اوضحنا وجه الرد له ما صحت قلنا في تفسير الآية المذكورة لا بد
لكل شخص من صنف انفس او قتل في وقت لا لانه سبق القضاء لانه تابع للمقتضى فلا يكون باعثاله واما
قلنا انه مقتضى لانه تابع للمادة التابعة للعلم التابع للمعلوم وهو مقتضى بل لانه مقتضى يترتب الاستبا
والمسببات كسب العادة على مقتضى الحكمة فلا دلالة فيه على ان الفرار لا يفتي شيئا وعن عرض بعض خطبة
هو اى القدر محققه ما بين السماء والارض وعرض ما بين المشرق والمغرب اشار به تحديد بعدد
بمقتضى الحق الى انطباعه على عالم الشهادة كولا ورضا وبدا على وفي ما مر من انه لا دخل للتعبد فيما يكون
في عالم الغيب ولشأن السابق ذكره لم يكن شعور بهذه الحقيقة فقال ما قال وماذا بعد الحق الا الضلال
وقد ورد في لسان بعض الكمال الاحتجاب بالجمع عن التفصيل فخص الى الموتى الى الزيرة والاباء والاحتجاب
بالتفصيل عن الجميع صرف القدر المود الى الجوسية والثبوتية والاسلام طريق بينهما لاجبه ولا نفويض وكما
اخر بينهما انتهى اما انه لاجبه فلان العبد ممتاز في كتاب الحسنات واجتنابه عن السيئات وقد جرت عاد
لله تعالى ان يخلق فضل العباد عقيب م فهم الاختيار الى مباشرة اياه الكاسية واما انه لا نفويض فلان
مقتضى اختيار العبد داعية تحدث في قلبه وود ولي القلب تابعة لثباته الله واراونه ولا دخل فيه للعبد
لا مخلوق او ثبته على ذلك في قوله تعالى ما يشاؤون الا ان يشاء الله واشير اليه في قوله عليه السلام قلوب
العباد بين اصبعين من اصابع الرحمن وهو تصوير ويمثل لتمكينه تعالى منه واستقلاله بامره في جوبه حسب
نقد وتربية من غير استقضاء وتمايع **والمعنى** ان الله تعالى هو التكميل على قلوب العباد والتسلط عليها
والصرف فيها بقدرها كيف يشاء كما قال الله تعالى فاليها فورنا ونقورها واما نفويض نفسه امر قلوبهم ولم يكمل
الى احد من ملائكة ربه منه فضلا كذا يطلع على سرائرهم فلا يكتب ما في قلوبهم وفي اضافة الاصابع الى اسم
الرحمن دون اسم الذات نفع اشعار بذكرهم ان المراد من التفصيل في قوله الاحتجاب بالجمع عن التفصيل في
الاسباب العادية المعتدلة في الحكمة الالهية من التعدد من الجمع غاي مبدء الخلق والائحاد من الوحدة الى مبدء

جند يتك في الخير واقع بقسمه الله تعالى

لذلك التعداد من جهة الثانية والاسلام على موجب ما قيل من الامور واسلما طريق اسم بي الافاظ والنظر
فانهم سلموا الله اعلم اوكم قال قلت ليس التكلم في القدر فيها عنه قلت لا انما النهي عنه الخوض في اسرار
القدر واما النظر في اصله بهذا القدر فتحت بل واصبغ من قدر على كنفه الاية الى ما ذكره وعمر بن شبيب
رضي عن ابيه عن جده رضي قال بينا جلوس عند النبي صلى الله عليه وسلم اذ قيل ابو بكر وعمر رضي في قيام من الناس
فلما دنا سئلوا على رسول الله فقال بعض القوم يا رسول الله انما تكلم في القدر فقال ابو بكر رضي الحسن
من الله تعالى والسات منا وقال عمر رضي الحسنات والسات كلها من الله تعالى وتابع بعض القوم بابا بكر وبعضهم
عمر فقال هم ساقض بينكما بما قضى به اسرا قبل بين جبريل وميكائيل اما جبرائيل فقال مثل ما فكر يا عمر
واما ميكائيل فقال مثل ما فكر يا ابا بكر ثم قال انا اذا اختلفنا اصلحت اهل السماء واذا اختلفت اهل
السماء اختلفت اهل الارض فليكن حكمي الى اسرا قبل فقتضا عليه القصة بقضيهما ان القدر خير وشره
الله تعالى ثم قال علي السلام فمذا قضائي بينكما ثم قال يا ابا بكر لو شاء الله تعالى ان لا يقضي اطلاق ليس
عليه اللعنة وقال شمس الأئمة الرضوي فمذا هو الاصل لاهل السنة في الايمان بالقدر ولا نظري
لميكائيل واني بكر لفضيلة الشري من الله تعالى الا ان طالب الصواب بالدليل في زمان الطلب قبل ان
استقر الرأي جاهد في الله حتى جهاده الى من اكلامه وبذلك نقض في ان النظر في اهل القدر تمايز عليه
واما الخوض في تفصيلة وزيادته التوغل في اسرار غمري عنه قال العبد ابو الليث ان استطعت ان لا اخاصم
في مسئلة القدر فافعل فان النهي عن تمني الخوض فيها النهي وكما ان الخوض في ذلك البحر المظلم امواه
والخوض في البحر المظلم مني عنه كذلك الجدر فيه مني عنه لانه لا يخرج عن الخلوة وذكر قال صاحب الشريعة
لا يتكلم اثنان الا فانه من الله تعالى كذا فاضا فان عارضه انسان في القدر فليكن سائلا
فيه فلا تكن مجيبا فانه من السنة انتهى وفي المراسم على اكتشاف النقولة على المصنف كتب عمر بن عبد العزيز
الى الحسن البصري بلغني انك قد رى فعدت كتب اليه الحسن من اكر القدر فعدت في ومن ذكر دينه على الله
يع فعدت كذا ولم يرد ان ما نقله في عليه لاله وروي في المصباح عن ابي عيسى رضي انه قال روى عنه
حيث الله عليه وسلم صفان من امتي ليس لهما في الاسلام نصيب المرجئة والقدرية المرجئة مثل
المرجئة يهتز ولا يهتز مستحق من رجاؤه وهو الناحية قالوا ان المرجئة هم الفئة الذين يقولون بالعبودية
لا فعل له وازدادة الفضل اليه بمنزلة اضافة الى الحوادث كما يقال جري النهر ودارت السق واما
سميت مرجئة لانهم يؤخرون امر الله تعالى في تركب الكسبية وهم يذهبون في ذلك مذهب الافراط كما
يذهب القدرية مذهب التوقيف والظهور بالظهور ونسبوا اليه لغة فيها طلاق القدرية قال
ابو عبيد بن جراح هو كلام مؤلف وهو اصطلاح المتقدمين وفي تعارف المتكلمين يسمون الحجة وفي تعارف
الشيخ المرجئة وكانت القدرية في الزمان الاول يسمون من عانهم الى الارجاء حتى غلب في ذلك

في ذلك جمع من اصحاب الحديث وغيرهم فالحق هذا النبي يجمع من العلماء السلف كمالا وعدونا واما في القدر
فانهم منسبون الى القدر وما تقدر الله تعالى من القضاء يقال قدرت الشيء افدره وافدره قدره و
قدرته تقديره فهو قدره اي مقدور كما يقال قدرت البناء فهو مدمر اي مدموم وذكر ان سكر الدال
قال الشاعر لا يا قوم للنواب والقدره والامر باق الامر من حيث لا يدركه وهو في الاصل مصدر
والقدره والتقدير بتبني كنه الشيء واصل دعوى القدرية انهم يزعمون ان كل عبد طالق فعله ولا
يرون الا كماله بتقدير الله تعالى ومنه وكل واحد من المؤمنين شفع في اصل مذهب الى فرق كثيرة
والقدرية سبق الى القدر لان بدعتهم وحملتهم كانت من قبل ما قالوا في القدر من نفيه الا لافئ
وهؤلاء الضلال يزعمون ان القدرية هم الذين يفتنوا القدر كما ان الهبة به هم الذين قالوا بالاجرة
نقل عن صاحب الكشاف ان القدرية اسم لافعل الله تعالى خاصة لا يفهم منه العرب الا هذا من ادخل
في القدر ما ليس منه وهو فعل العبد فقد غلب فوجب ان يلغى به كما يلغى بالاشياء الخارجة عن
المعادات بخلاف من لا يسمي به الافعال الله تعالى خاصة وذكر المقر في المغرب وهو ايضا من روى
المفسر ان القدرية هم الذين يفتنوا كل امر بقدر الله تعالى وينسبون القبايح اليه ويستقيم اليه العلية
بما تفعل من لان الشيء انما ينسب الى المقتل لا العاق ومن زعم انهم اولى بهذا الاسم لانهم ينسبون القدر
لايفسهم فهو جاهل بكلام العرب انتهى والتحقيق فيه ان الاسم في الاصل يحمل المدمر او الذم الا انه
اشترى في الثاني واستقر فيه بدلالة الحديث المذكور فارادوا دفعه انفسهم وما ذكره من وجه العربية
معارض بان من اثبت للعبد ما يخص به تعالى من الابحار فقد غلب واستحق التبر فالنهي على الوجهين
جاء على قاض العربية على ان يقول لم يثبت على هذا النهي من الطريق العباس حتى نقول في ذلك كره بل
اغتناء من النصوص الصحيحة والتوفيق من قبيل الرسول عمن في ذلك قوله تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر
ومنه قوله علي السلام وان لو من بالقدرية خيرة وشره ومنه قوله عمن كل شيء بقدر ومنه قوله عمن
القدرية مجوس هذه الآية ولقد اصرح من قال ان هذا الحديث غل في عنقهم فان الجوس قائلون
بمبدأين متقابلين هما الظلمة والنور وينردان الامر من المفسر كذا كذا كمال الله تعالى والعبد
ليخ قدرته عز وجل عما يقدر عليه وعبد وبالعكس والتحقيق ذكر الله عليه السلام انما قال لهم مجوس مد
الامة لانهم اصدروا في الاسلام مذهبيا يضا من مذهب الجوس من وجه وان لم يتشابه من سائر الوجوه
وهو ان الجوس يضيفون الكواكب في دعواهم الباطلة الى الهين اثنين احدهما يزدان والآخر يزدان
ويزعمون ان يزدان بانه من الغنى والسرور ويقولون ذلك في الاحداث والاعيان فيضاهي مذهب
القدرية قولهم الباطل في اضافة الخير الى الله تعالى وازدادة الشر الى غيره غير ان القدرية يقولون ذلك
في الاحداث دون الاعيان وقال زيد بن اسلم والله ما قالت القدرية كما قال الله تعالى ولا كما قاله

عام

سنة

اذهب الى اتريد وما تشاء

الملايكة ولا كما قال النبيون عليهم السلام ولا كما قال اهل الجنة ولا كما قال اهل النار ولا كما قال اهل السموات
عليه السلام قالوا من عذرا فاشاؤنا الا ان يشاء الله رب العالمين وقالت الملايكة عليهم السلام سبحانك
لا علم لنا الا ما علمتنا وقال شعيب النبي ع ومما يكون لنا ان نعبد فيها الا ان يشاء الله ربنا وقال اهل
الجنة الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله وقال النار ربنا غلبت علينا شقوتنا
وكنا قوما ضالين وقال اهلهم ابلين رب بما اغويتني وهم مخزي وفي فكر الفل المذكور عن عقلم
وتسحقوا في اثبات معنى الجوسية في مذهبهم فقالوا تارة القوس يتعدد الصفات القديمة قوله
يتعدد الاله وما زاد وفي ذكره على ان اظهر واجههم في ان القديم لا يرادف الاله ولا يستلزم وقالوا
اخر القوس بان الله تعالى يخلق القبيح وينهي عنه بنسبه قوله الجوس ان الاله يخلق الشيء يدبره عنه
كخلق ابلين وهذا الضا اية الجهالة ونماسة الضلالة فان خلق الشيء ليس بامر به فلا يستلزم فلا نسب
بين القولين اصلا وما رواه ابو داود في حديثه عن النبي عليه السلام لكل لغة جوسية هذه الاله الذي
يقولون لا قدر في انهم المرادون وبهذا التصايف استجاب الباب التاميل في الحديث السابق اذكره
ايضا واما تصنيف طريقتهم طريفة العدل والتوحيد فتسميتهم من قبيل انفسهم لا غير ولو انهم ارتفعوا
الى السماء فليس لهم الا المعتزلة من السماء واذ تحققت فعد لهم بطل توحيدهم لاستلزم كثرة الماهيز
وتوحيدهم بطل عدلهم لاستلزام نفي الصفات نفي الافعال على ما بين في موضعه ولقد اصر بعض
المحققين حيث قال بعد ما اورد مذهب اهل السنة والجماعة على احسن تقدير وانت تعلم ان من يكون من
عقيدته لا يلزمه كونه ثم انهم لما لم يجهلوا الصفات ورجعوا في نفسها قديمة بقدم الذات فامته بها لم يما
في شمس توحيدهم او اشتد فهم من تعذيبهم واما من جعل العدل سواسية بمولاهم مستغلبين في بعض
الافعال فتدبر في توحيدهم ظلمة التكثير لما فاته من توحيد الافعال وعلية الى الحاق ما لمزمه من
يتساوى القدرتين في الاضطرار بايجاب بعض دون آخر القوت لتوحيد الصفات المستحيل لتفصلا
الذات تبع عما يتوهم الراي فغير بل عما تحققت العار فغير فلو اكبر وهذا جواز واستمرار معا بهذا

وانا رايتهم في العدل والتوحيد يكذب بعضهم بعضا وكفى ذلك

الذي شيز نقصا ونقصا عمت

يعون الله

هذه الرسالة في تحقيق اسم الله الرحمن الرحيم معنى النظم والصياغة

اما بعد حمد الله والصلوة على نبي الله فاعلم ان اساس البلاغة وقاعدة القضاة نظم الكلام
لا بمعنى ضم بعضها الى بعض كيف جاء وانفق بل بمعنى ترتيبها على حسب ترتيب المعاني في النظم فهو

فهو اذن نظم بعينه في حال المنظوم بعضهم بعضا وبعضا بعضا ولهذا كان عند رباب هذه الصياغة نظرية النظم والنظم
والصياغة وما اشبه ذلك مما يوجب اعتبار الاجزاء بعضها مع بعض حتى يكون لوضع كل منها حيث وضع
علمه يقتض كونه هناك حيث ولو وضع في مكان غيره لم يصلح واذ تحققت هذا فاعلم ان نظم اجزاء الكلام مع
قطع النظر عن الدلالة بمجانيها الوصفية على معان او ضرب من التصوير فيقار له الصياغة بدون
ما في المعنى من الاساع والتجوز على ما افصح عنه الشيخ حيث قال في دلائل الاعجاز واعلم ان من نظم وضع الكلام
مثل من يخذ قطعاً من الذهب او الفضة فيذيب بعضها في بعض حتى يصير قطعة واحدة وذكر انك اذا
ضرب زبد بحر واطوم الجملة ضرباً شديداً تاديباً له فان السامع يحصل من مجموع الكلام كلها على مفهوم هو في
واحدة لا عدة معان كما يتوهم الناس وغواثيك زبد فاعطاض بالمر وفي وقت كذا وعلى صفة كذا او
كذا ولهذا المعنى نقول ان كلام واحد واذ قد عرفت هذا فليت بشارة اذ اتملة وجدته كالمعلقة المرفوعة
التي لا يقبل التقييم وراية قد وضع في الكلام التي فيه ما يصنع الصانع حين باخذ كسر من الذهب فيذيب فيها
ثم يصبها في قال ويخرجها كسواراً وظل لا وانت اذا حاولت قطع بعض الفاظ البيت عن بعض كنت كمن
القلعة ويعصم السوار وذكر انك ان لم يرد ان ينسب النفع بالليل على صفة والاسباق باللكواكب على صفة ولكنه ان
ان ينسب النفع بالليل على صفة والاسباق بكون فيه بالليل في حال ما تذكر الكواكب ونزها وفيه فالمفهوم
من الجميع مفهوم واحد والبيت من اوله الى آخره كلام واحد الى هذا كلامه والبيت بهذا كان منار النفع فوق
رؤسناه واسبقا لليلتها وكواكبه ومن مراد صاحب المفتاح من الصياغة حيث قال مثل ما سبق الى
فمكر من تركيب ان زبد منطلق اذا سمعته عن المعارف بصياغة الكلام هذه الصياغة المستعارة للنظم
ولذلك اضافها الى الكلام دون انما كاضاها اليها في موضع آخر على ما تنق عليه باذن الله تعالى و
قد استعار الصياغة لته تيب المعاني واحداث الصور فيما هو الظاهر من كلام الشيخ حيث قال في كتابه
المذكور سابقاً واعلم ان قولنا الصورة انما هو ممتثل وقياس لا تعلم لقولنا على الرص من اربابا فلما
راينا النبوة بين اجاد الاضاس يكون من جهة الصورة وكان بين اناس من اناس ووس من
مخصوصة يكون في صورة هذا لا يكون في صورة ذلك وكذلك الامر في المصنوعات وكان بيني خانم و
سوار من سوار يذكر ثم وجدنا بين المعنى في احد تبيين وبينه في الآخر نبوتية في مقولنا وفر فاعبرنا
عن ذلك الفرق وتلك البينونة بان قلنا المعنى في هذا صورة غير صورة في ذلك وليس العيان عن ذلك
بالصورة شيئا كمن ابتداء ناه فينكره منك بل هو مستعمل مشهور في كلام العلماء ويكنفك قول الحافظ واما
اشعر صياغة وضرب من التصوير انتهى كلامه وهذا المعنى من ايضا لا يتوقف على الاساع والتجوز بل
يتحقق بهما تارة ولجود النظم والنظم اوزم من الشيخ بذلك حيث قال وجملة الامر ان صور المعاني لا ينبغي
نظمها من لفظ الى لفظ حتى يكون هناك امتناع ومجاز وصفي لا يراد من الافعال طواهر ما وضعت له

التي لا يقبل التقييم

البلاغة

في اللغة ولكن يشار بمجانبها الى معاني آخرة اعلم ان هذا كذا ما دام النظم واحدا فاما اذا تغير النظم فلا بد من ان يتغير صورة المعنى على ما مضى من البيان في مسائل التقديم والتأخير الى معاني كلامه الا انه في الغالب يكون بنوع من الاتساع والتجوز ولذلك قال الجاحظ وانما نحو صياغة ولم يقل وانما الكلام صياغة فان النظم كالمعلم لا اتسع فيه ويجوز من الاصكام والافقه التعميم كاقوله الشيخ حيث قال ومعلوم ان سبيل الكلام التصوير والصياغة وان سبيل المعنى الذي يعبر عنه سبيل الترتيب والتصوير فالصوغ هو كالمذهب والقفه بصاع منها ماتم او سوار انتهى ومراد صاحب المنهاج من الصياغة حيث قال واذا تحققت ان العلم بالمعاني والبيان بمعرفة خواص تركيب الكلام ومعرفة صياغات المعاني بهذا الصياغة المستعملة لتصور المعنى ولذلك اضافها اليه كما ان مراد الجاحظ ايضا هي على ما تبين على ما تبين في ما نقلناه عن صاحبنا واذا قد وقعت على ان مراد الجاحظ من التصوير الذي يعبر عنه بالصياغة تصوير المعاني شرها الذي لا يتصور بالفاظ بتركيبها الحارفي فقد عرفت ان من قال في شرح القول المنقول عن صاحب المنهاج اولاسية بالفاظ الكلام بترتيب كل ما فيه من الدلالات على صياغات المعاني المقصودة منه بصياغة الحال ومنه قول الجاحظ انما ان الشعر صياغة وضرب من التصوير لم يعصب وقوله ومنه قول الجاحظ واذا تحققت ان الصياغة المستعملة في هذه الصياغة يستعمل تارة لما في نظم الكلام وتارة في معاني اصوات الهمزة واخرى لما في معاني الكلام وترتيب من اصوات الصورة فاعلم انه لا دخل لعلم البيان في الصياغة بالمعنى الاول فان علم المعاني مستعمل في بيان ما يتعلق بها وكذا الحال في الصياغة التي بالمعنى الثاني ان لم يكن فيه تأثير للتوسيع والتجوز وان كان فيها تأثير فلعلم البيان فيها تركيز علم المعاني والفظ الواف للثاني ضرورة ان الاول منه بمنزلة القصص من الدوحة وقدرتها على كتم هذا في بعض نغماتها وبهذا التفصيل بيننا فساد ما قيل في شرح القول المنقول عن صاحب المنهاج ثانيا اي علمت صفة ان علم المعاني بمعرفة خواص تركيب الكلام وان علم البيان بمعرفة صياغات المعاني ان تصويرها بالصورة المختلفة وايرادها بالطرق المتفاوتة على ما قال الجاحظ ان الشعر صياغة وضرب من التصوير حيث مناه على اختصاص معرفة الصياغة بالمعنى الثاني يعلم البيان بقى ههنا شئ لا بد من التنبيه عليه وههنا المعاني المعبرة عند ارباب هذه الصياغة ثلثة انواع الاول معاني النحو التي كان النظم الذي هو الاصل فيها عبارة عن نوحى تلك المعاني على ما صرح به الشيخ في مواضع من دلائل الايجاز منها قوله او كان لا يكون النظم شيئا غير نوحى معاني النحو واصكامه فيما بين الكلم كان من العجب العجيب ان يدعى انه يطلب المرتبة في النظم ثم يطبقها في معاني النحو واصكامه انتهى ولذلك ادى وتكون المعنى في النظم من المعاني واصكامه الالفاظ قد يتبدل الالفاظ ولا يتغير النظم وقد يتغير النظم ولا يتغير في الفاها اما الاول فظاهر من اشتراك الكلامين كقولك ج

السيد الشريف

اعلم

قوله سعد الدين
وقوله الشعر
الفاظ
متم

جاء زيد وثوب عمرو في نظم مخصوص واما الثاني فلانك اذا جعلت المبتداء ضمرا والخبر مبتدأ في كقولك
الذي جاء زيد يتغير النظم ولا يتغير الالفاظ وكذا اذا جعلت الصفة حالا او بالعكس واعتبر هذا في قوله
وقوله ولقد اقر على النظم بسببني والمراد من المعاني المذكورة في اول الرسالة هذا النوع وتعلم ذلك
قول الشيخ ومعلوم علم الفروغ ان لا يتصور ان يكون للفظ يعلق بلفظ آخر من غير ان يعبر حارفي
هذه مع معنى تلك ويراعى هناك امران يصل احدهما بالآخر كراعاة كون نبحك جوابا للامر في قوله تعالى
نبحك والثاني من الانواع المذكورة المعاني الوصفية المعبر عنها في فهم بالمعاني الاول فالتأنيث
المعاني المقصودة في المقام والعارض التي يسبق لاجلها الكلام المعبر عنها بالمعاني الثواني قال الشيخ
بعد التفصيل المستعمل في الفرق بين هذين النوعين واذا قد عرفت هذه الجملة فههنا عبارة مختصرة وهي
ان نقول المعنى ومعنى المعنى بالمعنى المفهوم من ظاهر اللفظ والذي يصلح اليه غير واسطة وبمعنى
المعنى ان نقول من اللفظ معنى لم يقتضى بك ذلك المعنى الى معنى او كما قلت فترت كذا ثم قال بغير تنبيه
والتوضيح فالمعنى الاول المفهوم من انفس الالفاظ هي العارضة والوشى والحق واشياء وكذا والمعنى
الثاني الذي هو بؤماء اليها بتلك المعاني التي يكسب تلك المعارض وتزير بك الوشى والحق انتهى كما
وههنا نكتة وهي ان الوشى من الثياب يكفر وشيا كان على الاشئ او كان قد طوع وترك غير ملبوس
وكذلك الحق يكون حليبا حارها وان لم تلبس وهذه المعاني التي دل عليها على معاني ثواني يكون وشيا
وحليبا مادامت لبنا لتلك المعاني فاذا جعلت عنها ونظرا اليها من وعده منها لم يكن وشيا ولا حليبا فلو
قلت فضلا فلان مرولت وانت لا تكفي بذلك عن غيره وافاتها للصياغة لم يكن من معنى الوشى
والحق في شئ وبهذا التفصيل بيننا ان مرادهم من المعاني التي يصيغونها اليها عبارة الصياغة المتأنيث
الاول وقد بينت فيما سبق على الصياغة على نحو واحد ههنا ما تكون باللفظ في النظم بلا اتساع وتجوز
في الكلام والاخر ما يكون بنحو من الاتساع والتجوز فيه مع قطع النظر عن حال النظم فان قلت بل يكفى
دلالة المعاني الاول في كلام مخصوص مركب من مواد معينة على المعاني الثواني بلا اتساع وتجوز فيه
لامر جهة المادة ولا من جهة الهمزة قلت نعم اذا تغير النظم والمراد على حالها على ما نقلناه عن الشيخ
فيما تقدم فان قلت ههنا نصير صورة الكلام الحاصلة بحسب النظم قلت بلى ان هذا التفسير لا يؤثر
في الدلالة ولا يجرها على حد الوضع الى حد العقل فان قلت هل يحصل تجوز بتغير النظم اختلاف في كيفية
دلالة المعاني الاول على المعاني الثواني قلت نعم الا ان سببني في قوله ولقد اقر على النظم بسببني
حال كونه صفة اظهر دلالة على المعنى المقصود وهو التمدد بالوقار منه حال كونه حالا ولقد اقر
عن ههنا من قال المرحى للوصفية على العاليه ان جعله وصفا على ليم عادة المستمرة بسببني افقدت
المعنى واقر على الوقار انتهى ومن ههنا انك قد ستره ههنا الاختلاف في كيفية الدلالة غير محتم

سببني

في طابق الجواز والكناية كما فهم صاحب المفتاح حيث قال انصاب علم البيان الى القرض للجواز و
الكناية بناء على ما قدم من ان التفاوت في الدلالة انما يمكن بالدلالات العقلية وذكر بالقرين
المذكورين لان قوله سبق في الوجهين المذكورين على صفة والتفاوت المذكور في الدلالة وجه

الى المعنى الخفى لا الى المعنى اللغوي

فافهم هذا السر الدقيق

فانه بالحفظ

صحيح

سم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله العليم الحكيم والصلاة على رسوله الكريم وعلى آله وصحبه هداة الطريق المستقيم هذه رسالة
رتبنا في بيان الاسلوب الحكيم وتمييزه عن سائر الاساليب العشرة عند ارباب البلاغة واصحاب
البراعة فنقول ومن الله التوفيق الاسلوب الحكيم راجع الى العدول في الجواب عن موجب الخطاب
ملكته شريفة بتنفيذها المقام او كتمته لطيفة برصها ووالا فهم سواء كان ذلك العدول في
الكلام عن مولد المتكلم الى معنى آخر كتمه ايضا كما وقع في جواب القبيصة للجراح قال او بدونه
كما وقع في جواب السائلين عن حال الهلال تفصيل المثال الاول ان الجراح قال للقبيصة في متوجدا
لا بالقييد لا عليك على الا وهم وقال القبيصة في جوابه مثل الاول على الا وهم اي على العرس الذي
استندت ورفيقه حتى ذهب البياض الذي فيه من الدهمة وهي السولة والاشمهاى الدرس الذي
غلب بياضه على السولة من الشبه وهي البياض غلب على السولة كما ابرز وغند في موضع الوعد والار
بالخط وجه ان من كان على صفته في السلطان وبسطه اليد فدير ان يصعد لا ان يصعد ثم قال
الجراح ان المراد بالا وهم هو الحدير فقال القبيصة لان يكفه صديقه من ان يكون بغير اوف
الحدير ايضا على مراده وفي الموضوعي عدل في الجواب عن موجب الخطاب ومقتضاه وتفصيل المثال
الثاني ان معاذ بن جبل وثقلية بن غنم رفا قال يا رسول الله ما بال الهلال يبدو ورعما مثل الخط
ثم يبره حتى يستوي ثم لا يزال ينقص حتى يكون كالمبراة ولا يكون على حالة واحدة فنزلت يسألونك
عن الاهلة قل هي موافقة للناس والى الاهلة مع هلال وهو اذا كان ليلة او ليلتين وقبل
به هلال الى ثلث ثم يسمي فرا و قبل يسمي هلالا حتى يهي صومه سواء الليل وذلك لا يكون الا
في الليلة السابعة وقال الاصمعي هلالا حتى يخرج ونجته ان يستدير بركلة دقيقة وانما ستمر به
لانا الناس يرفعون اصواتهم عند رؤيته ومنه هلال بالي اذا رفع الصوت بالتلبية ومنه استهلال
الصبي والموافقة جمع ميعات وهو ما يوقته به الشيء كما ان المقدار ما يعذر به الشيء وقد نال



فقد عرفت من الاصل
بالاعتناء

في معنى العلم ولذكر قال صاحب الكشاف في تفسيره موافقة معام وقال في موضع آخر والميعات ما وقت
الشيء اي حذر منه موافقة العلوم وهي الحدود التي لا يجاوزها من يريد دخول مكة الا من اتمها كلها
ولا يذهب عليك ان المعنى المذكور للميعات ينظم المعنيين الذين ذكرهما الجوهري حيث قال في المعنى
والميعات الوقت المصوب للعقل والموضع بطريق الاشتراك المصنوع لا بطريق الاشتراك اللفظي
المفهوم من قول الجوهري وما ذكرناه تبين ان من قال في تفسير الآية المذكورة والموافقة جمع ميعات
من الوقت لم يصب و اراد بقوله للناس ما يتعلق به من انواع الميعات ومصالحهم وبالجملة
به من فرائض العبادات وكفى ضيق بالذكر اعظمها انما قال في برهانه اذ اداه وقضاه الوقت المعلق
بملا وسائر العبادات التي لا يقصر في قضائها وقت معين كان السؤال عن السبب المقادير والاعتناء
القبه في زيادة النور ونقصانها واجيب ببيان الحكمة في هذا الاختلاف للتنبية على ان المناشئة
السائل ان يسأل عن ذكر لا عن السبب المقادير لانه ليس ما يطوع عليه بسهولة لانه بناء على معرفة
مسائل من وقائق علم الهيئة وانما قلنا كان السؤال عن السبب المقادير لان السائل من كبار الصوفى
وعلمائهم فلما بنا سبب القول بنا شير غير الله تعالى في الكائنات ومنهم من يبين ان من قال في شرح
المفتاح ان المص حله على انهم سألوا عن السبب الفاعل للشكالات النورية في الهلال اخطأ في
الاستناد حيث كان كلام المص حله عن تعيين ان السؤال عن السبب الفاعل لم يصب في المسند
فان قلت كان السؤال عن حال الهلال لا عن الاهلة فلم يقل يسألونك عن الاهلة قلت لما كان السؤال
عن الاحوال المختلفة لا عن الحال المستمرة وكان يطلق عليه اسم الهلال عند كل حال من تلك الاحوال
حقيقة او مجازا باعتبار ما كان او ما يؤول اليه في بلفظ الجمع تنبيه على ذلك اي ان السؤال كان عن
الاحوال المختلفة لا عن حال مستمرة ثم ان تفسير الآية المذكورة على وجه يكون من قبيل الاسلوب
الحكيم على ما افترق صاحب المفتاح وبه اخذ القاسمي حيث قال في تفسير قوله تعالى قل هي موافقة
جواب لجل السؤال على خلاف الظاهر وهو باب ان ابواب علم المقام معتبر وموعظة فيها مذكرو
مختار صاحب الكشاف وبه اخذ القاسمي ان السؤال عن الحكمة من نقصان الاهلة وتامها فحق هذا
لا عدول في الجواب عن الظاهر ولا يكون من الاسلوب المذكور والمتأد من قول السائل ما بال الهلال
انما هو الاول فاعلم ولا يذهب عليك ان في واحد من المثالين تلغى الخطاب لغير ما يتوقف وفي الثاني
منها خاصة تلغى السائل بغير ما يتطلب فلا وجه لما افترق صاحب المفتاح من تخصيص الثاني بالتأني حيث قال
وهو يعين الاسلوب الحكيم تلغى الخطاب بغير ما يتوقف كما قال الشاعر انت تشككي عندي من اوكلة الكرم
وقدرات الضيفان يحسون منزلي فقلت كافي ما سمعت كلامها هم الضيف جدي في فراهم وعلي
او السائل بغير ما يتطلب كما قال نوح يسألونك عن الاهلة قل هي موافقة للناس والى ومن الله قوله

عامة الراجح في هذا

السبب في تسمية

سعد الدين

قوله تع بنا لو كنك ما ذابنفتون قل ما انفتحت من خير فلهو الدين والاف بنير والبنائى والمساكين
 وابن السبيل وذكر انهم سألوا عن بيان ما ينفعون لم يصيب لان السؤال عن نفس المنفق لا ببيان
 نعم بل هو ايضا يصلح متعلقا بالسؤال لكن السؤال بمعنى المال ليس وهو يتعد بنفسه لا بعدد ونكتة
 العدول في الجواب عن موجب السؤال على ان الالتم للسائل بيان النفقة وبيان المرفق فكان ضمه
 ان يسأل عنه لا عنهما اذ النفقة لا بعدد بها الا ان تقع موقفا كما قال الشاعر ان الصفة لا يكون صفة
 حتى يضارب بها طبق المصنع واقول المراد من الجبة المال الجلال ففيه اشار الى ان الوهم لا يصلح
 للاتفاق ولا يترب عليه الثواب بل يترب العقاب وان كان فيه منفعة للغير انتهى لان اتفاق
 قال الامام الراغب في تفسيره وقوله من خير اي من مال فسمى المال خيرا من حيث ان نبيها على ان الذي
 يجوز اتفاقه هو المال الذي يتناوله الخير كما قال ان نكر خيرا يعني في اية الوصية وهي قوله نسا
 كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان تتركوا خيرة الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف حفا في فسر
 الخير منها بالمال مطلقا او بالمال الكثير فقد اخل نكتة النية على ان الوصية المشروعة في المال الطيب
 دون الخبيث والمقصود فان ذكر ردة الى اربابه وبانتم ميت او حي به فان قلت ليس وصف الكثير
 لا بد من اعتبار على ما دل عليه ما رو عن علي رضي الله عنه ان مولى له اراد ان يوصي ورثته فانه فانه
 نع ان نكر خيرا والخير المال الكثير وما رو عن عائشة رضي الله عنها ان رجلا اراد الوصية وله عيال واربعة ما دنيا
 فعالت ما رو فيه فضلا قلت نعم وقد دل عليه تنوين خيرا فانه للتعظيم فلا يمت فجارو عن عنهما
 الخبر عن وطء الطيب الى وصف الكثير في والتقييد بقوله بالمعروف نوع تاييد للنكتة المذكورة
 على ما ذكره فذكره فليرجع الى ما كنا فيه فنقول لا يذهب عليك ان باعتبار نكر الاشارة تفتي الكلام المذكور
 الجواب عن السؤال لا يقال في لا عدول عن موجب السؤال في الجواب ولا يكون من هذا الباب
 لانا نقول موجب السؤال ان يكون بناء الجواب على بيان المسؤول عنه فيكون ذكر البيان مرجحا و
 بيان غيره مما يناسب المقام ان وقع قصد يكون ضمنا ولما كان الحال في الجواب المذكور على عكس
 هذا تحقيق العدول عن موجب السؤال نعم ليس فيه تنزيل سوال السائل بمنزلة سؤله لغير سواله
 لتوفي التنبيه باللفظ وجه على تقديم عن موضع سوال هو البق كجمله ان يسأل عنه واهتم له اذا نزل
 فان ذكر في النوع الآخر من العدول وهو بان يسكت الجيب عن بيان السؤال عنه بالكلية ويستغنى
 به لبيان غيره كما في المثال السابق والنكتة المذكورة مشتركة بين نوعي العدول وروى عن ابن عباس
 رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم في قوله لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل فانفق من أموالكم
 وابن نفعها فنزلت وهذا السبب نزول الآية المذكورة في عامة التفاسير فسبق
 الى فهم صاحب المختار من وهم النفذ من نقد الوهم وبما شبه هذا الاسلوب الحكيم اي لا

اي الاسلوب الحكيم وليس من عمل لفظ وقع في كلام المخاطب على خلاف مراده من المعاني التي يحتملها ذلك اللفظ
 كما اضر عنه الشاعر بقوله قلت انقلت لاذنيت مرارا قال نفلت كاهل بالاسكاد وذكمانه اراد بلفظ
 نفلت معني حلتك المونة والابرار بالانبا مرة بعد اخرى وقد حمله على تفصيل عاتقه بالمنق والنم و
 بعد قلت طولت قال لا بل نطولت وابرمت قال جعل وودادى وهو ايضا من قبيل ما تقدم حيث
 اراد بلفظ ابرمت معني املتت وقد حمله على معنى الاحكام قوله طولت اي طولت الاقامة والانبيا
 والنطول التفصيل والاصان اما اشتباه ما ذكره بالاسلوب الحكيم فانه لا فرق بينه وبين عمل
 الفخر من لفظ الادم والخير المذكورين في كلام الخارج على خلاف مراده واما انه ليس منه فلفظ ما به
 المعنى في الاسلوب الحكيم من يلفظ المخاطب بغير ما يترب فان الصارف عن لفظ نفلت عن مراد القائل
 لم يصرفه الى معنى لا يترب فيه بل صرفه الى معنى يترب فيه في امثال ذلك المقام كما لا يخفى على ذوي الافهام
 ولذا ذكر اي ولعدم خروج الكلام بالطل المذكور عن مقتضى ظاهر الحال لم يعد مثل ذلك لطل من لطايف الكلام
 كما عرفت في الاسلوب الحكيم منها بل عد من المصنات الهدية

تمت الرسالة المعمولة في الاسلوب الحكيم

من تصانيف المولى الشريف بابا

كال باشا اعطى آية شانه

في الدار المعصية

م

قوابل متفرقة جرد مولانا
 بسم الله الرحمن الرحيم الموصوم كال باشا زاده ر
 نفيت البلاد ومن عليتها فوجه الارض مغبرة فنجح نفي كل ذي صن وطعم طيب وقل شانه
 الوجه المبلغ روي ان آدم عليه السلام ر في ابنه ناسل بالشعر المذكور وقال صاحب الكشاف هو كذا
 تحت وبالشعر الا مخول ملحون وقد فتح ان الانبياء معصومون من الشعر اقول اما انه مخول فليس لما
 عن ابن عباس رضي الله عنهما من تكذيب من نسب الى آدم عليه السلام وان محمدا عليه السلام والانبياء كلهم عليهم
 السلام سواء في النهي عن الشعر كل رثاء آدم عليه السلام بالسرياني كلاما مشورا فلم ينقل حتى وصل
 الى يفر بن فطال فنظر في الرثية فقدم واقر وجهه شعرا عابيا واما انه ملحون ثم وما قيل
 فيه من جهة الازدباب او القافية وذكر ان المبلغ ان رفع فخطا لانه صفة الوجه المجرور وان خفض
 فاقراء وهو عيب في القافية وان كثر وقول من قال الوجه مرفوع فاعرف قل وبشانه نصب على انه
 مجزوف النون ورواه الموصول مجزوم الوقت الى منظور فيه قال ابو سعيد السبكي في حرة مجلس
 الى بكر بن دريد ولم يكن يعرفني قبل ذلك فليست فاشد احدنا فخر بن سبكي بل يعلل بالآدم عم

ون

سعد الدين

تغيرت البلاد الخ فقال ابن دريد هذا شعر قد قيل فدعا وجاء فيه الاقواء قال فقلت له ان له
وجها ينجيه عن الاقواء نصب بناشنة وهذا التوزيع منها لا انقضاء الساكنين فيكون هذا التقدير
بكرة منتصبة على التفسير ثم رفع الوجه باسماء قل اليه فيضيه اللفظ وقل بناشنة الوجه الصبح قال
فدفعني حتى اقعدي بجانبه وقال صاحب الطبقات غير اني رايت ابا العلاء العوفي في رسالته
التي سماها العفران قد اتيك على ابن دريد انشاد هذا الشعر على وجه الاقواء وذكر ان الهمزة فيهم
وعود في الشعر الوجه الملبح قال ابو العلاء والوجه الذي

قال ابو سعيد في يوم اشهد من القوا معشر

و اطالیہ میں ہذا انتہی

مختار الرسائل

JK

آلہ ادا دینا کہ مثل الودیعۃ^۴ جمع اما نیک فیہا خذینہ

فلما تفرغ بالذين نلت منها فإهي الأسراب بغيره

السراب الذي تراه نصف النهار كأنه ماء ذكره الجوهري وقال الامام البيهقي في تفسيره ان النور هو ما يرى في الغلات من المعان الشمس عليها وقت الظهيرة فيقطر انما ماء بسرب اي بحبس وهو غير الآت على ما نص عليه الجوهري حيث قال والآل الذي تراه في اول النهار وانه كأنه يرفع الشخص وليس هو السراب في قال والآل ما يرى في طرفي النهار من السراب لقد اخطأ حيث لم يفرق بينهما والله اعلم

بِالصَّوَابِ

افى نفقة لابيكم المهر ماله ولكنكم قد رمتكم المار نائيه

تراہ ادا ماہیتہ تہللاً کانک نقطہ الزم انتہ سائیکہ

بريدانه جواد لا سراف وعبه عن الاسراف باهلاك المال واما كان نظنه الاسراف حاله السرقة
في حق من طلب على طبعه حتى خصته بالنفع وقوله اني نفعه ظاهر في هذا المعنى وان حق علي من قال
بريدانه جوده ذاتي ليس مما يحدث بالسرقة لما كان الوصف بافراط التوفيق عن الاسراف المفهوم
من ملازمته النفعه عظيمة التفريط في حق الجوع تدرك بقوله لكنه قد يهلك المال اي مال ذلك الممدود
ثالثه يعني انه مع ما فيه من كلام الخدم ولفظ الاحتياط قد يفيض عليه الجوع على طبعه اي الاسراف
فعل هذا اللفظ قد علم معناها الاصل غير مستقره لصد ما كان زعم صاحب الكف

ونعمه الباقر من القافي ونزاع الكشاف

تمت الرسائل

2

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَبِهِ

الحمد لله والصلوة على نبيه قال في الهداية وليس للقاضي ان يستخلف على القضاء الا ان يعرض
اليه ذلك بخلاف الامور باقامة الجمعة حيث يستخلف اقول يعني يجوز ان يعين الغير مقامه لا اقامة
الجمعة وهذا ظاهر في جواز الاستخلاف للخطبة بلا تموضي من السلطان لان اقامة الجمعة لا يكون بدو
جواز الاستخلاف لا اقامة الجمعة منضم لجواز الاستخلاف للخطبة وعبارة صاحب الخلاصة حيث قال
ان يستخلف وان لم يكن مع منشور الامانة لا اقامة الاستخلاف من حيث فيما ذكرناه لان ما يكتب في منشور
انما هو للاذن بان يستخلف خطيباً او مقامه ثم ان التعليق المذكور في الهداية بقوله لانه على سرف
الفوات لنوقفه فكان الامر به اذنا للاستخلاف في الخطبة وبهذا مع وضوح قد رضي على من قال
ان الاستخلاف للخطبة لا يجوز اصلاً ولا المصلوغ ابتداء بل بعد ما احدث للامام وبهذا مع ما قال
في الهداية بخلاف الامور باقامة الجمعة حيث يستخلف وكتب علطاً واركتب شططا امانة ركب الغلط
فلتمرية بعدم جواز الاستخلاف للخطبة اصلاً واما ان ركب الشطط فحمل كلام صاحب الهداية على ما
لا يتحمل ثم قال ووجهه ان الخطبة والامانة بعد ما من افعال السلطان كالقضاء فلم يحضره الا بالاذن
فاذا لم يوجد لم يجز ولا يخفى ما فيه من الخلل لانه ان اراد بالاذن في قوله فلم يحضره الا بالاذن الا ان
العرج فلا يكون صحيحاً لما عرفت من كفاية الاذن دلالة وما ذكره من كونها من افعال السلطان
لا يقتضي ذكر فلا يتم التفرع ايضا وان اراد به الاذن دلالة كما هو مقتضى التفرع المذكور فان
ما تقدمه انما يفهم ذكر فلا يتم التفرع لما عرفت من كفاية الاذن دلالة في الاستخلاف بالخطبة
ثم قال وتخصيه ما قال الخ وطور ذيل المقام ولم يأت بما يعين ما ادعاه او يعين على ما ادعاه
وبعد هذا كله كلمة تصنف وهذا مما يجب حفظه والناس عنه غافلون وان ثبت كعمى المقام
وتنبيس الكلام على وجه يقتضي تخليصه من الاوامر فلتراجع الى ما املينا من التوايد والفوايد
حيث قلنا ومن شرطها الاذن لا اقامتها او ما يقوم مقامه والاذن المعتبر ما يكون من السلطان
او ما ينوعت من ابد والتفتي من النوايب في هذا الباب ثم الاذن قد يكون دلالة انتمى المنقول عن
الوايد قوله الاذن لا اقامة بهذا الشرط اذ لم يكن الامام السلطان فالشرط في الحقيقة احد الامور
اقامة المصلوغ نفسه او الاذن منه او ما يقوم مقامه قوله وهذا اجتماع الناس على رجل يصلي بهم
عند فقد السلطان او تعذر الوصول اليه قال الامام ~~الصلوة~~ في المبسوط لم يذكر انه لومات من
يصلي الجمعة بالناس فاجتمعوا على رجل فصلي بهم بل يجزى بهم ذكر والصحيح انه يجزى بهم فقد ذكر ابن رستم
على تحذيره لومات عامل او تقيبه فاجتمع الناس على رجل فصلي بهم الجمعة اجزاهم لان عثمان رضي الله
اجتمع الناس على علي رضي الله فصلي بهم الجمعة ولانا الخليفة انما يؤمر بذلك نظر اسنه لهم فاذا نظر والانشهم

والله نبيص في بياض الان كونه
ولا الحسد على من القى ثمة
تلك الامور لا كما
لمن على كرم الامم
باعتة كنهه
في انفسه كذا ذكر
على كرم الامم المذكور
اذنا بالاحلاف

صاحبنا انظر صفوة عظمي
صاحبنا انظر صفوة عظمي

۱۰
 جلد اول
 تاریخ و جغرافیة
 و
 تاریخ و جغرافیة
 و
 تاریخ و جغرافیة

واتعفوا عليه كان ذلك بمنزلة امر الخليفة اياه قوله او ينوب عنها كصاحب الشرط قال الامام المطهر في المرتبة
صاحب الشرط في باب الجمعة براديه امير البلدة كاميلا و قيل هذا على عادتهم لان امور الدين والدنيا كانت
ع الي صاحب الشرط فاما لان فلما قوله والقاضي من النوايب في هذا الباب يعني نفع اقامة الجمعة والاعمال
فيها باكون القاضي لانه من جملة النوايب التي اعتبر اذ منهم في باب الجمعة من امور العامة وقد فوض الي القاضي
ما هو من امور العامة فنزل منزلة الايام في اقامة والاستخلاف قوله وقد يكون دلالة كاذن النائب
للامام بان يستخلف غيره في اقامة الجمعة عند حدوث حادثة بمنع عنها في ضمن تعيينه للامامة قالوا ان الجمعة
موقنة نفوت بتأخيرها عند العذر اذ لم يستخلف فالامر باقامتها مع علم الوالي انه قد يرضى بمنع من الاقامة
يكون اذنا بالاستخلاف لانه انتهى ما نقلناه من النوايب واذ قد عرفت ان الاستخلاف للامام انما يجوز اذا كان
معذورا بغيره يستخلفه عن اقامة الجمعة في وقتها واما اذا لم يكن معذورا اصلا او كان معذورا لكن يمكن
ازالة عذره و اقامة الجمعة قبل فوج الوقت فلا يجوز الاستخلاف ببناء على ان الاصل عدم الاستخلاف وجها
بالاذن عبارة اوله وهو منقوه في الصورين المذكورين فبعد وقتها على فساد ما قبل الاقامة في زمان
حيث يجوز الجاهل بلا عذر يستخلفون الغير في اقامة الجمعة بقي منها حقيقة اخرى وهي ان اقامة الجمعة
عبارة عن امرين الخطبة والصلوة والموقوف على الاذن هو الاول دون الثاني اذ لا حاجة فيه الى الاذن
وتدبر عليه المسئلة القائمة لوان الامام اذا سبغت الحدث بغير فراغه عن الخطبة فامر رجل اقامة الجمعة
لان الامور من قدرتها الخطبة جاز ووجه الدلالة ظاهر لان الاذن لم يوجد في الصور المذكورة
لا سيما وذكر واضح ولادلالة لعدم خوف الفوات فان الامام قادر على ازالة الحدث و اقامة الصلوة

قبل فوج الوقت ومن هنا النفع لان المراد من الاستخلاف لاقامة الجمعة -

الاستخلاف للخطبة لا الاستخلاف للصلوة كما توهمه القائلون

السابق ذكره تمت الرسالة المعهولة

في استخلاف الجمعة تكاليفها

ازاد رجليته

م

هذه رسالة معهولة في تحقيق الطهارة وحقيقة بسم الله الرحمن الرحيم الجسم للعلامة ابن كمال باشاراده
الحمد لله الذي افاض علينا من انوار الهدى والبرهان والصلوة على من هو المراد من ايجاد العالم والخلق
مقصود بالعرض وبعد فالعرض من عرض ما في هذه الرسالة من فرائد الفوائد على طبق الورق بيان ما تحقيق
حقيقة الجسم من منزلة اقسام الاقسام ومصلحة اقسام الفرق اعلم اننا من مذاهب اربعة اولها كون الجسم هو
من اجزاء لا يتجزأ غير متناهية وهي ما ذهب اليه قوم من القدماء واكثر المتكلمين من المتأخرين وثانيها كون

كونه متناهي من اجزاء تجزئ غير متناهية وهو ما التزمه بعض القدماء ذهب اليه قوم والنظام من متكسر المتكسر
وثالثها كون متناهي من اجزاء بالفعل لكنه قابل للانتظام من اجزاء متناهية وهو ما اقتضاه محمد بن سنان في
كتاب له سماه بالناسخ والبيانات هكذا ذكره الامام في كتابه الموسوم بالجواهر الفردة ورايها كون غير متناهي

من اجزاء بالفعل لكنه قابل للانتظام من اجزاء غير متناهية وهو ما ذهب اليه جمهور الحكماء وصل صراط الف
فما التزم اصحاب المذهب الاول اصحاب المذهب الثاني بوجوب وقوع قطع مسافة محدودة في زمان غير
متناهية ارتكبوها القول بالطفة ولما التزمهم به وهم ايضا بوجوب كون الشئ على ما يتناهي غير متناه في
الزمان وادخل ولما التزم هؤلاء اصحاب المذهب الاول بتجزئة الجزء الغريب من مركزه الذي عند حركته
البعيد وقطع مسافة مساوية لجزء واحد يكون الغريب بطاء منه ارتكبوها القول بسكون الوالي في بعض
حركة السريعة ولزمهم من ذلك القول بانفكاك الذي عند الحركة فاستخرجوا التشتيع بين الفريقين بالطفة وبأن
الذي على ما هو المشهور وتفضيله ما ذكره في المحاكات القريب الاول قالوا لو كان متناهي من اجزاء غير
متناهية لزم ان لا يقطع المسافة المحدودة لتوقف قطعها على قطع اجزائها الغير المتناهية وقطع الاجزاء
الغير المتناهية لا يكون الا بحركة غير متناهية في زمان غير متناه و اجاب عنه الفريق الثاني باننا لا نعلم
ان قطع المسافة موجب على اجزائها الغير المتناهية وانما يكون كذلك لو لم يكن المستحرك طفرة من جزء
الى جزء ونزكا لواسط ولما استدلو اننا بان قالوا لو بالاجسام من اجزاء لا متناهية كان الجسم متناه
في الحجم لان التأليف موجب لازدياد الحجم اجابوا عنه بتجويز التداخل لا يكون التأليف معينا للحجم ثم قالوا لو كان
الجسم مركبا من اجزاء لا تجزئ فالطوق الكبير من الذي اذا خرج جزءا واحدا امتنع ان يتحرك الطوق الصغير مثلا
او ازيد فلما ثبت ان يقطع اقل من جزء في جزء الذي لا تجزئ واجاب عنه الفريق الاول بان الطوق الصغير
يتحرك جزءا لانه يمكن وسما يتحرك الطوق الكبير اجزاء اقرب بعد ذلك بنقض الحركة الثانية فقالوا بسكون
البطل في بعض ارضه حركة السريعة ولزمهم من ذلك تفكك اجزاء الذي وقال صاحب المحاكات ولا حاجة لهم
لي لا اصحاب المذهب الثاني الى التزام الصفة لان الزمان والحركة عندهم كالجسم متشاكلان على اجزاء غير

وان كان محدودا ولا يلزم بما ذكره قطع المسافة المحدودة في ارضه غير متناهية بل اللازم قطع مسافة
غير متناهية الاجزاء بحركة متناهية الاجزاء في زمان غير متناه الاجزاء وهم معترفون به وايضا لهم ان يكتفوا
بتجويز التداخل في ذلك لان الاجزاء اذا تداخل بعضها في بعض لم يتوقف قطع المسافة على قطع الاجزاء الغير
المتناهية واقول ان بطلان القول بالطفة على تقدير تركيب الجسم من جواهر ذي ذي مقادير الجزء لا يفي
ان يحجز على ضمير فصلاحي متميز مثل النظام وانما قال ساد على مذهب في حقيقة الجسم وهو ان الجسم مركب
من الاعاض حقيقة عبارة عن الاعاض المجموعة ومنها ما هو قابل للحياة كالكليات المتصلة ومنها ما ليس
بقابل للحياة كالكيفيات فالحركة اذا تحرك على مسافة يكون بعض اجزائها وهي الاعاض القابلة للحياة ذاهبا

للمحرك وبعضها وهي الماء الغيرة القابلة لها غير مجازية له وهذا سره قوله بالظفر فلما مكابرة فيها ثم في
اصل مذهبهم في حقيقة الجسم مكابرة كنهية تحت آخره وانما ذكر هذا فقد يتبين ان القول بالظفر موجب مذهب
في حقيقة الجسم لانه امر التزمه ضرورة لرفع المحذور المذكور كما هو المشهور واما التداخل فغير لازم لمذهبهم
عامة انه غير مستحيل على ذلك المذهب لان احتمال وقوعه في خط من الجسم كنهية ليست محالة خط من الجسم يلزم من عدم شأ
واستظهاره لا محالة واضطرار اذ كان له ان يقول اجزاء الجسم كلها ليست محالة خط من الجسم يلزم من عدم شأ
ان يكون الجسم غير متناه في الحجم ثم ان كلاما من الطفرة والتداخل وان لم يكن محذورا على مذهبهم لكفا الثاني
منها وراه الاول لان الاجزاء باقية على تقدير تباينها على تقدير الطفرة بخلاف التداخل فغير ثابت امر زائد
لا حاجة اليه في دفع المحذور المذكور ولا لاندفاعه بالطفرة وبهذا يتبين ما في زعم صاحب الحكايات ان الطفرة
وراء التداخل حيث قال لهم ان يكتفوا بتجويزه التداخل فهم الواقع على العكس ثم ان صاحب المذهب الثاني لا يقول
ان الزمان المحذور كساعة مثلا والحركة المحذورة كخطوة مثلا متماثلان على اجزاء غير متناهية بالفعل فافهم
الا التزام يكون الامور الغير المتناهية المتشابهة في الوجود محصورة بين حاصرين وللزام بين البطلان وذلك
غير لازم على تقدير احتمال الجسم على اجزاء غير متناهية لان اجزاء غير متناهية وتلك في الواجب والاولى
وقولهم بالطفرة كالتضي على ان اجزاء الزمان والحركة متناهية عندهم كالتضي على من له اول وآخر واذ انور
هذا فقد يتبين ان بطلان قول الفاضل المذكور ولا حاجة لهم الى ثم قال واعلم ان هذه الحكاية مأخوذة من
الشفا والاسباب بما فيه ان يقال لما حاور الذين انشا طرفة فقال الفريق الاول لو كانت الاجسام مركبة
من اجزاء غير متناهية فابلغت حكمة الى الغاية الثانية بط بيان الملائمة ان الاجزاء لو كانت غير متناهية لكنا
لجسم اقسام واصناف في اجسام الى غير ذلك النهاية فالحكمة انما تبلغ غاية المسافة اذ ابلغت بعضها وانما تبلغ
الى بعضها اذ ابلغت نصف بعضها لكن الانصاف غير متناهية والانصاف الغير المتناهية لا يقطع الا بحركة
غير متناهية فيستحيل ان يبلغ النهاية فلما اولده واوضحه بتبين المعدمات اخذوا يقولون لذكر متدين في
ما حكى في راسه سمي يتحركان احدهما سريع الحركة جدا والاخر بعل الحركة في الغاية ولم يلحق السريع البطل
اصل لان المسافة بينهما مركبة من اجزاء لا تسمى عندهم ان خصوصية البطل متماثلان لان الواقع ايضا يماثل
لا يلحقه السريع التزم الا بملاحظة مقابلة السريع وهو ضرب المثل بعدم كوني المتحرك في الغاية الى ساكن اولي وقا
لانه ابعد واغرب وعي فاقرا انما خلت في بعض مطارح النظر ذرة يسرة عليها بطل وهي لا تفرغ عن قطعة
البينة لانها مركبة مما لا يتناهى والمثل الاول للقدماء والثاني للمتأخرين وعلى هذا حال شنيع هو لا يؤيد
شناعة ونكر فالجواب الى القول بالطفرة وهي ان يتحرك الجسم جدا من المسافة ويحصل جدا آخر من غير ملاباة الحركة
ومجازاة فاوردنا لولون لذكر متلا وهي ان الدائري المعظم من المرقى والصغير الدائري من المركز اذا تحركت
فلو كانت حركتها المسافتان مسافة واحدة ومما لا يخفى ان تسكن الصغير في الوسط فدون ان المرقى متصل

متصل متلزم بعضه لبعض فيتبين ان الصغيرة يتحرك وتقل طرافتها مع ان النظمية يتحرك ويكون طرافتها اما عددا
او مقدارا حتى يحصل في بعد اكثر من بعد الصغيرة فلما انتهوا الى هذا المقام يضررون الاقرون للالتزام بما الرمز
وكانوا يستشون القول بالطفرة واضطروا الى يمكن الصغيرة من السكون هي حكوا بان المرقى يتحرك او لا
عند الحركة يسكن احدهما ويتحرك الاخر بل سكونا كل بعل في انشاء حركته يمكن للسريع لوق وبالحذ ومع احدهما
في شناعة الطفرة والآخر في شناعة التفكير وهذا التعبير فير واصل الى هنا كلامه بعنة وبينه القول لعداها
في قوله اخذوا يقولون لذكر متدين لان مفروهم هو المثل الثاني فقط واما المثل الاول فانما ضرب الفريق
الثاني ونشأوه تركب الجسم من اجزاء لا يتجوز وانما كان عدم تجزئ اجزاء الجسم موجبا لعدم لوق السريع البطل
لانهم اذا قطع السريع فواس المسافة المركبة من اجزاء لا يتجوز كسبيل ان يقطع البطل منها جزء ايضا والابلزم
ايضا ان يقطع البطل اقل منه اذ لا احتمال لان يسكن في انشاء الحركة لما تفر في موضع ان البطل لنقل السكت
فيلزم تجزئ اجزاء المسافة على تقدير عدم تجزئها عند اذا قطع البطل جزءا منها ايضا يلزم ان لا يلحق السريع
فلما يلزم خصوصية البطل متناه في الحكاية الاولى بل لا يتر منها لان استدلال الحاكى كما كان بمنزلة المسافة
من اجزاء لا يتجوز على عدم لوق السريع لم يكن بتر من خصوصية البطل لئتم الاستدلال المذكور فان مجرد ذلك
تجزئ اجزاء المسافة غير متناهية بل هو خصوصية البطل لكن كلام الحاكى غير متعدي بل اب عنه ولا يضيع نحو
الاجزاء بعد الجزء لان الاجزاء اذا كانت غير متناهية فالسريع لا يقطع المسافة المركبة منها سواء كانت الاولى
متجوزة او لا والعجيب ان ذلك الفاضل غافل بل سكونا كل بعل في انشاء حركته يمكن السريع لوقه ولما ربه في انه
انما يكون السريع لوق البطل بسبب سكونه البطل في انشاء حركته ان لو كان عدم اللوق لاجل تجزئ اجزاء المسافة
لا لاجل عدم لوق البطل وان سكونه في انشاء حركته فالحق ان المثل الاول للقدماء يضر بونه لجمهور المتكلمين
ونشأوه عدم تجزئ اجزاء المسافة عندهم وقصرهم النقض على عدم التحول دليل على ان مقصودهم الترخي
لفساد مذهب الفريق الاول وهم يمتزجون فسادا فخلل السكتات ببيان الحركة برباعى تلك الشناعة والمثل
الثاني للجمهور يضر بونه للقدماء ونشأوه عدم تباين اجزاء الجسم عندهم وقصرهم النقض على عدم التباين
شاهد على ان مقصودهم النقض لا بطلان مذهب الفريق الثاني وهم ملتجئون الى الطفرة برباعى تلك
الشناعة والعجب ان هذا الفاضل مع انه يصرح بهذا المعنى بقوله والمثل الاول للقدماء والثاني
للمتأخرين كيف يقول ان المتدين كلاما للفريق الاول ثم ان قوله في ضرب المثل بعد لوق المتحرك الى
فقطور فيه اذ عاى على تقدير ان يكون المثال الاول مضروبا على هذا الوجه يكون المثل الثاني معينا
كالا يخفى على المتأمل ثم ان قوله لانه ابعد واغرب مسلم لكن يفصل رابث محو كيف في غاية السرعة في
عامة السرعة في مسافة قليلة جدا احدهما من مبدئها الى منتهاها والاخر على العكس يتمر كان لا يلتقيان
ابدا كانا ابعد واغرب بما ذكره عند الرسالة المعولة في كتمق طرفة النظام للعلامة الفاضل

ابن كمال باشاراده رحمه الله

عليهم اجمعين

هذه رسالة موزونة في تحقيق الخواص والمزايا للعلامة الرومي بن كمال باشا راده رحمه الله

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلوة على نبيه وبعد فبذرة رسالة رتبنا في تحقيق الخواص والمزايا ببيان الفرق بينهما
 قد اشبه على الناظرين في كتب البلاغة حين رجم بعض من حسن الظن بشانهم انهما مترادفات فيقول قال صاحب
 المتنازع البلاغة هي بلوغ الشك في تأدية المعاني صراحة اقتصاص بنو فيه خواص التركيب حقها وابراد
 انواع التشبيه والجاز والكناية على وجهها وهذا القول منه مزج في اخراج اللطائف البانية من المعاني
 المجازية والكناية عن صفت الخواص في قال في شرح كلامه ومراعاة عند تدقيق علم المعاني ان الخواص
 على المعاني المتعارفة لاصل المعنى وقد يعبر عنها بالتي يفيد التركيب لا يجوز الوضع سواء افاد بعض
 مفرداتها او هيئاتها التركيبية ولا شك ان المعاني المجازية والكناية عنها داخل فيها فالجواب عن افادة
 التركيب للخواص سواء كانت مقصودية اصلية فيها او كانت من استنباطها وظيفة علم المعاني ولذلك
 ذكرت في معاني المجازية وكما في غيرها فقد شره الكلام على وجه لا يبر تضييع صاحبه وذكر المعاني المجازية والكنائز
 في علم المعاني ليس لانها مع الخواص بل لقيام الحاجة اليها في تحقيق خواص بعض التركيب كخواص اللفظ
 بفيد الخيرة المستعمل في معنى الانشاء والانشاء المستعمل في معنى المجاز فانه لا بد في بيانها من بيان المعاني
 المجازية التي ترتب عليها تلك الخواص واما المتوليدات من ابواب الطلب فليست من جنس الخواص بل معاني
 جوئية والخواص وراثية وذكر ان الاستفهام يتولد عنه الاستبطاء وهو معنى مجازي له ويلزم الطلب وهو
 خاصية بقصد البليغ في مقام تفتيشه وحس على هذا الحال في سائر المتوليدات فان قلت هل في علم
 اللطائف البانية عبارة حاصلة كصناعة الحاصلة للطائف علم المعاني قلت نعم انهم يعتبرون عنها
 بالمزية فالشيخ في دلائل الجاز اعلم ان سبيلك اوله ان تعلم ان ليست المزية لثبوتها لهذا الاجناس على
 الكلام المذكور على ظاهره والمبالغة التي تدعى لها في نفس المعاني التي يقصد التكميل اليها بجملة ولكنها
 في طريق اثباتها لها وتوهم اياها نفس هذا ان ليس المعاني اذا قلنا ان الكناية ابلغ من العر ك ان لم يكن
 عن المعاني ردت في ذاته بل المعاني انكر ردت في اثباته فعملت ابلغ واكد واستدل المزية في قولهم
 هم الراد ان دل على فري اكثر بل انكر ان شئت له القراء اكثر من وجه هذا ببلغ واوجبه انها لو استندوا
 دقيقة دعوى هو انشأ بها النظم وصحتها او ثنى وكذا في المزية التي تراثا كقولك رأت اسدا
 على قولك رأت رجلا لا ينجبر على الاسد في شجاعة وجرأة انكر قد اذنت بالاول زيادة في مساواة
 الاسد بل بان اذنت تأكيداً وشديداً وقوة في اثباتك هذه المساواة في تقريرك لها فليس تأشير
 الاستفهام اذ في ذات المعنى وصفية بل في ايجابه والحكم به وهذا فيس التخييل ترى الجثة ابدان في ذكر
 يقع في طريق اثبات المعنى دون المعنى نفسه الى هنا كلامه ومن بيان تبيين ان عدم الفرق بين الخواص

سعد العبد

سعد العبد

والمزايا من قصور البتة كلمات مشايخ هذا الفن ثم ان المزية قد تطلق على خصوصية في النظم باعتبار كونها متنا
 لدوت صورة في المعنى مناسبة للمقام لدلائلها على خاصية يقتضيها ذلك المقام كخصوصية النظم في الجملة
 الاسمية فانها احداث صورة في معنى الكلام هي كونه مذكوراً ودلت تلك الصورة على خاصية اي رد الانكسار
 يقتضيها مقام كان الخطاف مع منكر فصارت خصوصية المذكور بهذا الاعتبار مزية من مزايا الكلام وقد
 افصح الشيخ عن اطلاق المزية على هذا المعنى حيث قال في دلائل الجاز وكفى بقى ان تعلموا مكان المزية
 في الكلام وتصفوا لنا وتذكروا وذكره على التي ويعبروا بكشف عن وجهه وبنيت ولا يكتفى ان يقولوا
 ان خصوصية في خصوصية في كيفية النظم وطريق خصوصية في نسق الكلام بعضها على بعض حين انفسوا
 تلك الخصوصية وتبينوا وتذكرها والها امثلة ويقولوا مثل كيف وكيف كما يذكر كمر من موصوفه على الرضا
 المنقش ما تعلم به وجه دقة الصفة اولها بين يدك حين تخرج عينا كيف يذهب تلك الخيوط وكفى وما
 ذاب يذهب منها طولا وما ذاب يذهب منها عرضا ولم يبدأ ولم يثنى ولم يثلمت ويتقرى الحسنات الد
 ومن عجب تعرف اليد ما يعلم مع مكان الحذف وموضع الاسنادية الى هنا كلامه وقد تبيى منه
 ان الشيخ انما اطلق المزية على ما في النظم من الخصوصية لا على النظم نفسه كما هو الظن في كلام من قال
 والشيخ يطلق على المعاني الاول بل على ترتيبها في النفس ثم يترتب الالفاظ في النطق على صمد
 النظم والصور والخواص والمزايا والكيفيات وكذا ذكر انه انتهى بتبيين من الكلامين المنقولين عن الشيخ
 ان حقيقة المزية المذكورة في كتب البلاغة خصوصية بها فضل على سائر الخصائص من جنسها سواء
 كانت تلك الخصوصية في ترتيب معاني الخواص المعبر عنه بالنظم او في دلالة المعاني الاول على المعاني
 فهي مشوقة الى نوعين احدهما وهو ما في النظم حقه ان يمتد في علم المعاني وتبينها وهو ما في الدلائل
 حقه ان يمتد في علم البيان والفرص بين الخواص والمزايا التي تعلق بعلم المعاني هو ان تلك المزايا
 في نظم التركيب فيرتب عليها خواصها المعينة عند البلاغة فالمراد المذكور منشأ لتلك الخواص وكذا
 المزايا التي تتعلق بعلم البيان فانها تثبت في دلالة علم المعاني الاول على المعاني الثاني فيرتب عليها
 الخواص المقصودة بتلك الدلالة وهي الاغراض المترتبة على المجاز المرسل الاستفهام والكناية واعلم ان هذا
 النوع من الخواص ايضا من حيث انه من مقتضيات المقام لا بد لصاحب علم المعاني من معرفة الخواص المذكورة
 في حقه صرحا ان شمله ولهذا اي ولشمول علم المعاني منزلة الشبهة من الاصل من كان بمعرفة الوقوف
 على هذا التفصيل توهم ان النفس المعاني المجازية والكنائز من الخواص وزعم ان جهة اصالة علم المعاني بذكر
 الاعتبار ولم يدر ان تلك المعاني في علم البيان بمنزلة المعاني الاصلية في علم المعاني وحق الخواص في كل منها
 ان يكون وراء المعاني التي استعمل الكلام فيها فان قلت ما حال التشبيه وما بال من اخواص من صدد البيان
 وادخل في حد البلاغة قلت التشبيه على نوعين احدهما تشبيه المفرد بالمفرد والاخر تشبيه المركب بالمركب

صاحب النسخ

وهذا النوع من التشبيه داخل في حد السان لانه المراد تشبيه الهيئة الحاصلة من مجموع ما ذكره في جانب
 التشبيه ودلالة الكلام على تشبيه الهيئة من قبيل دلالة المذموم على اللازم قد جزم بدخوله في حد البيان
 واما النوع الاول فلا يخفى من ان يكون اول التشبيه مذكورة او لا وعلى الاول فلا بد من دلالة في حد المذكور
 لعدم الاختلاف في دلالة على المعنى المراد بزيادة الموضوع ونقصانه ومنهم ان الاختلاف
 المذكور يحقق في طريق دلالة ايضا راعا ان فوكه وجه كالبدر مثل لانه يدرى ما هو مفهومه وصفا
 بل يدرى ان ذكر الوجه في غاية الحسن ونهاية اللطافة فقد وهم حيث لم يفرق بين معنى التشبيه
 والفرض منه فان ما ذكره هو الفرض من التشبيه المذكور لا معناه الذي استعمل فيه وزيادة التحقيق
 في هذا المقام يطلب في الرسالة التي رتبنا فيها في التشبيه وتفصيل احواله وعلى الثاني ان كان اداة
 التشبيه معدة في الحال فيه كالحال فيما اذا كانت مذكورة بلا تفاوت واذا لم يكن معدة فهذا
 القسم من تشبيه المفعول بالمفعول وكما النوع الثاني من مطلق التشبيه داخل في حد البيان للعدالة
 ذكرنا في احوال النوع المذكور فيه فان قلت تعذير الاداة مما لا بد منه كقوله في الكلام على
 حد التشبيه فان فوكه زيد اسد اذ لم يقدر فيه اداة التشبيه لا يصح الا بقتل لفظ الاسد عن معناه
 الا يصلح الى معنى يناسبه ويصح حمله على زيد كفهوم الرجل الشجاع في يكون القول المذكور من باب
 التشبيه قلت وذكرهم سبق اليه فهم بمعنى من حسن الظن بشانه واما قلنا انه وهم لان الفعل المذكور
 لا يجوز القول المذكور عن حد ولا بد من حد الجواز المرسل ضرورة ان معنى ذكر الفعل على علاقة الشابة
 بين ما صدق عليه مفهوم الاسد وما صدق عليه مفهوم الرجل الشجاع وشرط الجواز المرسل ان
 لا يقتصر فيه علاقة المشابهة اصلا ومدار التشبيه على اختيار تلك العلاقة في الجملة والبيان ذكر البقي
 مع اعترافه بهذا حيث قال فيما علقه على شرحه ففتح فان قيل هذا المعنى المراد ليس متبها
 للمعنى الموضوع له ان المشابهة بين الوجه والبدر قلنا اداة هذا المعنى تنوع على تلك الشابة
 في نزع ان العلاقة هي المشابهة كيف ينكر ان يكون مثل قولنا زيد اسد على تعذير ان يكون
 المراد من الاسد مفهوم الرجل الشجاع تشبيها ثم ان المقدمة القائمة اذ لم يقدر فيه اداة التشبيه
 لا يصح الا بقتل لفظ الاسد عن معناه الاصل في موضع المناقشة يجوز ان يكون من قبيل رجل
 عدل فان لفظ العدل غير منقول عن معناه الوضع ومع ذلك صح حمله على رجل بنوع يجوز في طريق
 الحد والاثبات وذكر البعض معتق بهذا ايضا على ما افصح عنه ما ذكره في حواشي التي علمنا
 على الكشاف وقال بعض الفضلاء على ما ذكره الشيخ عبد القاهر في انما هي اقبال وادبار لا يبعد
 ان يجعل زيدا اسدا مجازا عقليا ومن رام زيادة تحقيق في هذا المقام وفضل تفصيل لذكر الكلام
 فليحمله بمقاله رسالتنا المعلقة في بيان اقسام المجاز واما من اخرج التشبيه عن حد البيان حيث

طريقه

نوعه

في حد البيان

ومعروفها فقد وقعت على ملو التزم من قولهم الانسانية انما من حيث هي الانسانية ليست موجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة ولا شيئاً
من التناقضات وعرفت ان قول الفاضل في شرحه ما ذكر على معنى ان شيئاً ليس نفس تلك الماهية ولا داخلها الا على معنى انها ليست متصفة
بشيء منها فانها يستعمل في قولنا ان تلك البهائم الانصاف بواحد من التناقضين تفسير الكلام بغير معناه وتنسول على غير
ومبناه الفعول من عدم الاستحالة في قولنا يتبع من التناقضين في مرتبة معينة ان ارباب الحكمة قد اعتبروا في كلامهم من على
قولنا يتبع من الوجود وعدمه في درجة اصلها ومرتبة معرفتها لكونها ذاتها صفاً وسلباً باعتبار البسيطة واسرارها الى سلطان ذاتي
لها بغير متناه ومن الغير حيث قالوا الممكن من ذاته ان يكون ليس وعن طائفة ان يكون ايش قال المعلم كما ابو نصر الفارابي في خصوص
الماهية المعلولة لخاص ذاتها ان ليست ولها من غير ان يوجد والامر الذي عن الذات قبل الامر الذي ليس من الذات انتهى
ولعدم التنبية ان موارد من الوجود لا يكون له عدم لا لعدم نفسه ولا كما بعدد عليه كيف ونفياً ايضا معتبر فيه وان يكون
المذكور وما جرى مجراه وهو الوجود وعن ذات الممكن لا يستلزم استحالة باحد الطرفين اعترض على طائفة بالذات بان الممكن لا يتحقق
الوجود ومن ذاته ولا يلزم منه انه يتحقق الوجود واما المتحقق الوجود هو الممكن واخرى بان المعلول ليس له في نفسه
ان يكون معدوماً كما انه ليس له في نفسه ان يكون موجوداً واخرى احتياجاً في كلام طائفة الوجود لعدم الى العلة وانت بعدا وقد
على ما قد ناه لك عرفت ان دارة الاعتراضين على التزم لا على المفهوم ثم انه قد اكتشف لك من البيان السابق ستر آخر وهو
كا ذكر في الحديث الذاتي من مسبوقية الوجود وليست مسبوقية بعدمه قال الشيخ في الشكاك في نفسه اقدم عند الذين بالذات
لا بالزمان من الذي يكون له من غير فيكون كل معلول ايسا ليس لعدم بالذات وقال في النسخة يكون كل معلول في ذاته اظها
ان ليس ثم عن العلة وانما انما ايس فيكون كل معلول محذوا في مستفيد للوجود ومن غيره بعد ما في ذاته ان لا يكون موجوداً
فيكون كل معلول محذوا في ذاته وان كان في جميع الزمان موجوداً مستفيداً لذلك الوجود من موجود فموجوده لان وجوده بغيره
بالذات انتهى كلامه والفضل لك من ان صاحب المواقف اصاب في قوله لا وجوده اي لا وجوده الممكن على وجوده بالذات وهو كقول
الذاتي وان لم يصيب في تعريفه على ما قد مر من ان الممكن لذاته غير متفني للوجود وغيره متفني له واما بالذات مقدم على غيره
اذا هو موجب ما قد مر تقدمه لا انقضاء الممكن لذاته الوجود على انقضاء اياه بالغير وابن هذا ما ذكره في موضع التسوية من تقدم الاوجه
على وجوده وانما ترتبه على ما قد ناه لك قد روى الفاضل الشريف في تفسير الوجود بعدمه ثم في قوله وهو ان تقدم عدمه
على الوجود بالذات هو الحديث الذاتي وطحا الحال عليه في هذا التمام قال ويظهر من هذا الكلام ان الحديث الذاتي عندهم
هو مسبوقية الوجود بعدمه ايضا كالحديث الذاتي الا ان السبق الذاتي بالذات وفي الزمان بالزمان وصرح بذلك بعض الفضلاء
لكنه شكك في هذا فان عدمه لا تقدم له بالذات على الوجود والا كان عليه وبطلته ولا يتصور ذلك في الممكنات المستمرة الوجود
في الازل مع كونها محدودة لا ذاتها فان منشأها، فلو كان عدم النفي بين الوجود والمعدم فان قلت ان مسبوقية الوجود
بالايس تنزع على زيادة الوجود على الماهية فانه لا بد لها من مرتبة المعروفة للوجود وهي في تلك المرتبة عارية عنه على
نهرت عليه في اول هذه الرسالة ولا دخل فيه لكون احداهما بالذات والاخر بالغير فوجه تمسك الشيخين بهذا
للمقدمة في بيان المسبوقية للمذكور فقلت بل لا دخل تام في المطلب المذكور فانه لم يثبت ان الوجود بالذات والايس

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ رَتَبْتُمْ رَتَبًا لَكُمْ وَلَاقِفُكُمْ رَبُّكُمْ تَقَرُّونَ بِهِ

قال الحق بكلامين بين صفاته العلي هو اخص كما اقول المراد بالاختصاص المظهرية في الاختصاص دون العز

الظاهر منها فان الوجوب الظاهر في الاقصاص اذ باقصاصه يستدل على اخصاص سائر من صفاته العلم

الصفات التي لا يكون مشترك العيز فيها مختم تعالى اختصها مطلقا ولا يتغير الزيادة بالاشتراك

تم انما اوسى بهذا التعبير وجرأه لتخصيص بالذكر وهو ان الوجوب الذاتى اخص او ما قد يخص بالذكر

يكون ذكره مستطاباً أيضاً فيه. والاية على ان الموصوب بالذاتى قابض على ان يخص بالذكر ولا يخص بغيره

من الصفات للكونه ان يوصف بالصفات التي هي في ذاته لا في غيره
فان الصفات في ذاته لا في غيره

تخصيصه تخصیص غرض و کون المقصود یا ذکره بقوله لا لفظاً بل آیه بیان المخرج لهذا التخصيص على تخصيص الغرض

وَلَا تَشْكُ فِي بَطْلَانِهِ أَوْ لَيْسَ الْمُرَادُ بِإِلَّا لَمْ يَلُوحِظْ إِلَّا اسْتِغْنَاءُ الْمَوْجُوبِ الصِّفَاتِ الشَّهَوِيَّةِ وَالسَّيْئَةِ الْكَامِرَةِ

وَأَلْهَكَ اللَّهُ لَيْسَ مَعَهُ فِي الْوَجْهِ الذَّاتِي بَلْ يَكُنْ فِي غَيْرِهِ أَيْضًا وَلَا تَقَالِمْ بِهِ أَفْضَلُ بِهِ تَعْنِي أَنْ الْمَرْءَ

مقابلة الخسيس بتعليمه والطبي في الخسيس عليه قال فاقم على وصفه بما الظاهر في قول لا يقال
الذي في قول وسكت في ذكر الشبهة في هذا الطائفة التي تقول في نفسها فاقم على وصفه بما في قوله

الخطوى على جميع الحالات لأن المشار اليه بقوله هذه الطريقة ليس إلا ما ذكر في قوله ففقط بالانكشاف ما هو

لا نطو آية، وقوله، ولم يصرح بذلك الموصوف: **لأننا نقول ليس المشار إليه بقوله هذه الطريقة إل التعويض**

بعض الاوصاف المنطوية على جميع الكمالات لانه المقصود الاصلى فا ذكره سابقا وليس كمن الوصف

المجموع ما ذكره يقول فخص بالذكر ما هو افقر لكان الاختصاص في الثمن معن الاطراف في الاختصاص

كما في الاول وقد شك ان السيادة ليست كذلك لان كونه مبعوثا بالقرآن اظهر في الاختصاص منها فان قيل

يَسْبِغِي اِنْ يَقُولُ بِسْمِكَ فِي ذِكْرِ الْبَنِي اَوَمَّا يَتَّبِعُهُ لَآ اِنَّ السُّلُوكَ اِلَى الطَّرِيقَةِ الْمَذْكُورَةِ لَيْسَ مَحْتَجًّا بِالْبَنِي اَوَمَّا تَقُلْتُ

لم يبرح له ظهور وظهور وجهه في ذكره وأما التوسل إلى الطبري المذكورة في ذكر النبي دم عيسى عليه السلام فكان

على كرم اجابة واما لكثرة كل في الوجه وحق ان يكون المراد وملك في ذكر الميم واما في ترك التعليل

الذي ذكره سابقا انه يمكن ان يعلق في الظهور وللشجر عن ذكر ما يشبه الاعادة وكنت ان تقول

[illegible]

وہو

ان هذه الدعوى دعوى ظهور الاختصاص في ذلك المرتبة بالنسبة الى جميع الناس نظرياً الى الكتاب
من الشرع وغيرهم غير تامة بخلاف الدعوى في الوجوب الذي



رسالة بسم الله الرحمن الرحيم في زيادة الوجود

60

الى مد علم الصواب لكونه لا يتوقف على محله اكرم من ادنى الكتاب واسمى فعل الكتاب واسمى بغير ذلك
وامحاب **وبعد** فنقول وبالله التوفيق ان الكلام لما قالوا بوجوه من غير مظهر الخارج واشتد الاستدلال
بوجوه النفس جازياً في ذلك المظهر يستلزم القول بزيادة الماهية ولكن وكذا المعترلة لما اشبهوا بغيرها خارجاً وراى الوجود
من اوجه وقالوا بنبوت المبدء في الخارج يستلزم ايضا القول بزيادة الوجود على الماهية والاستدلال لما انكروا بزيادة
الوجود على الماهية مطلقاً يستلزم عدم القول بوجوه من غير مظهر الخارج ولغيرهم يعمون النبوت من الوجود وامسأروا
الكلية بين الجامعين بين القولين بزيادة الوجود على الماهية والاشكال يتحقق امر آخر وراى الوجود الخارجى من الوجود والذات
والنبوت في الخارج فلم يخل من صفة حيث انهم عليهم ما صح به الشيخ الاستدلال على ان الوجود عين الماهية وهو
ان قيام الصفة النبوتية بالشئ فرع وجود ذلك الشئ في نفس فلو ان الوجود لا يثبت له في الخارج لم يكن ان يصف بصفة نبوتية
فلا شك ان الوجود امر نبوتى فلو كان صفة زائدة على الماهية فإذ لم يزل الوجود قبل قيام الوجود بها فيلزم ان يكون
الشئ الواحد موجوداً مرتين بنفسه وايضا يلزم تقدم الشئ على نفسه ان كان كسابق عين الوجود والاصح والتسليم في الوجود
ان كان غيره اذ في وجود الكلام في ذلك الوجود السابق بان يقال لو كان الوجود السابق صفة زائدة قائمة بالماهية كان له قبل
هذا الوجود بوجوه لا شئ وبكذا في كل مرتبة الى ان يتسلسل التسلسل وان التزم ملتزم التسلسل في الوجود بناء على
انها من الامور الاعتبارية والتسلسل في الامور الاعتبارية غير متحقق فنقول لما يدعى من وجوه لا يكون بينه وبين الماهية وجود
آخر قطعاً يكون هو عين الماهية بغير عرض لها وذلك لان في هذه الوجودات الزائدة التي لا تتأخر عن الماهية فيقتضي
ان يكون لها وجود قبلها لا لا متناه انتصاف المبدء بالصفة النبوتية كما تقدم الفاضل الشريف لان له وجوداً مستقلاً فان الماهية
فإنه انتصاف بالوجود على قدر بزيادة طبعها لا موجوداً ولا معدوماً على ما يقتضيه في رسالتنا المعجولة في تحقيق الاليس والتيس
بل ما تقدم من ان قيام الصفة النبوتية بالشئ فرع وجوده وذلك الوجود لا يكون زائداً على الماهية والآل لم يكن ما فرضناه جميعاً
بل يكون شيئاً من هذه خلاف من يدعى وهذا وجه آخر ياتي في تضاعيف الكلام باذن الملك العلام ومن غفل عن تحقيق المقام على هذا
المشوال قال في هذا المقام ما قال وما ذابعد الحق الى الضلال وليس لهم ان يلبسوا عن الاضحاك المذكور بان يقال ان الضرورة
التي انبثقت عنها الفاعل في صفة وجودية هي غير الوجود فان البديهة تشهد بان كل صفة نبوتية سوى الوجود فان قيامها بالموصف
فرع وجود الموصوف في نفسه واما الوجود فالضرورة فيه على عكس ذلك لانها تقتضي ما يقتضي مسبوقية بالوجود ولما ذكرتم
من لزوم كون الشئ موجوداً مرتين ومن لزوم تقدم الشئ على نفسه او نفس الوجود الى ما لا نهاية لانه من قبل ان يتحقق
للاحكام العقلية الحقيقية بسببها عرضها كما هو ادب اصحاب العلوم الظنية في احكامها العامة فلا يبعد قطعاً ان
تعليلها بغيره لانه لا يقتضي ما يقتضي مسبوقية بالوجود ولما ذكرتم فاصبروا ولا يلزم من مجرد هذا التفحص من الضرورة ان يكون الامر
في الوجود على عكس ذلك بل لابد من ثبوت زيادة الماهية وهي المشاهدة لا يراها فان غلبت الشئ في قول ابن سينا في

جمال

وجود الاوضاع في انفسها هو وجودها في موضوعاتها سوى ان العرض الذي هو الوجود لم يكن خلقا لها في حقها الى الوجود حتى يكون
 موجودة واستغنى الوجود عن الوجود حتى يكون موجودا لم يبع ان يقال ان وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه بمعنى ان الوجود
 وجودا كما يكون للبياض وجودا بل معنى ان وجوده في موضوعه هو وجوده في موضوعه وبغيره من الاوضاع وجوده في موضوعه
 هو وجوده في العرض لان على جميع الوجود من القاطعة المذكورة قلت لا انا ذلك على ان الوجود ليس كالاوضاع
 بل هي اوضاع من حيث ان وجودها لا يوازي في موضوعاتها وجود لانفسها بالوجود في مختلف الوجود فان وجوده في موضوعه وجودا في
 الموضوع لانفسه وظاهره باطل لان وجوده الى الوجود ليس حصول الوجود فيها بل نفس الوجود في حالها فلا يكون لها وجودا بل لا يلازم
 ان ليس للوجود وجود في نفسه وبغيره هو موضوعه في الاوضاع بل وجوده الذي هو نفسه وجود موضوعه واما ان ثبوت
 وجوده في الخارج في الوجودية في نفس الامر بل يستدعي ثبوتها في قبل ثبوتها في ام لا فلا تفرق له في الكلام المذكور من ههنا تبين ان
 من قال ان ثبوت الشيء للشيء لا يجب تأخيرها عن ثبوتها في نفسه وان استلزم ثبوتها في نفسه او كان عين ثبوتها في
 نفسه ثم ذكر الكلام المنقول من ابن سينا زاعيا ان شأبه لم يكن واقفا على فوك الكلام المذكور ولما ان يجبوا الله بان يقال
 الضرورة فكل بان كل صفة ثبوتية اي موجودة في الخارج فان قيامها بالموصوف فرع وجوده فيه وليس الوجود صفة موجودة في الخارج
 بل امتياز على موضوعه انما هو في العقل صفة له هو ثبوت في معنى ان ليس السلب اخطا في موضوعه لا بمعنى انه موجود في الخارج
 فلا يكون في ذلك الحكم الضرورة لان الضرورة لا تتفرق بين صفة موجودة ومعدومة في استعداء ثبوتها فيه فان العبرة
 لكون الثبوت في الخارج لا يكون الثابت فان قلت فمع هذا ابيض قيد الصفة في صفة الاحتياج بالثبوتية
 قلت نعم لاجابة اليه انما هم يعتبرونه في تقرير الاحتياج استظهارا ووهنا المعارضة الالهة العقل فان الصفة اذا كانت
 امر اسلبيا شيئا والوهم الى قبوله كون المعدوم في الخارج موضوعا فيه بالجله انكارهم لمظهر آخر غير مظهر الخارج و
 قولهم بان ثبوت مرادف الوجود او قوهم في مسئلة زيادة الوجود على الماهية فيما وقعوا فيه اذ لم يثبت لهم
 القول بان قيامها بكونها في الخارج باعتبار ثبوتها في قبل قيامها بها كما قال المعتزلة بناء على قولهم بثبوت المعدوم في الخارج
 ولا القول بان قيامها بكونها في الخارج بنفس الامر غير مظهر الخارج كما قال الحكماء بناء على قولهم بالوجود الذي هو لا لشيء
 ومن لم يثبت له هذا قال في خبره الجواب استيعان ان اراد ان ثبوت الصفة الثبوتية مطلقا سواء كانت موجودة
 في الخارج او لا في ثبوت المثبت له في الخارج فلام ذلك وان اراد ان ثبوت الصفة الموجودة في الخارج فرع وجود
 الموصوف فيه فلا يثبت لانا نقول بان الوجود وصف موجود في الخارج فيزيد على الماهية بل يان وصف ثبوت
 بمعنى انه ليس السلب اخطا في موضوعه على ليس موجود في الخارج فثبوتها لها نفس الامر في العقل فلا يلزم
 كونها موجودة قبل ثبوت الوجود لها الى هنا كلامه ولم يدرك ان قوله ثبوتها لها نفس الامر في العقل ثبوتها في
 على اصل الثابتين بان العقل مظهر آخر لنفس الامر غير مظهر الخارج وعامة المتكلمين ينكرونه والكلام على
 اصلهم فان قلت ليس لهم ان ينكرونه في الضرورة بين صفة موجودة في الخارج وصف معدومة
 فيه في استعداء ثبوت وجود الموصوف في الخارج اذا كان ثبوتها فيه ويقولوا ما يقتضي وجود الموصوف

م

مشرقا

م

موصوف في
 الخارج لا يكون
 وجوده

ولم يلازم

فيما

في الخارج هو الاول والآخر فلا يقتضي وجودا في ذاته وان كان ثبوتها في قبل لا اذ يلزم القول بكون ثبوت الشيء في الخارج لا يلزم لعدم
 فيه وهل هذا الاستسقاء ظاهر في البطلان ومن هنا انفتح فساد ما قبله منها يعني في الجواب استسقاء سؤال مشهور وهو ان ثبوت
 للموضوع الثبوتية التي لا يكون السلب اخطا في موضوعها في ثبوت ذلك الشيء ان ذهنا فذهنا وان خارجا في ارجاءها اذا كان الوجود
 في ايدى العقل ثبوتها لكان نفس الامر في العقل يلزم ان يكون قبل ثبوتها في العقل وجودا آخر فيه يستقل الكلام الى ذلك الوجود
 ويتسأل الوجود الى غير النهاية وهذا البحث لا يمتشي مع المتكلمين الثانيين للوجود الذي هي قائمته تقولون ان ثبوت الصفة للوجود
 في الخارج هو موضوعها في الخارج وجود الموصوف في الخارج واما المتكلمين الاثني عشرية التي ليس السلب اخطا في موضوعها كالامكان والوجود
 والوجود وليس ثبوتها لموصوفها في الخارج وجودا في موضوعها اما في الخارج فظاهرا واما في ذهنهم فيقولون بل نالوا ان
 ثبوتها لموصوفها في ثبوتها على ما بيننا والتميز لا يستدعي الوجود عندكم كافي المشتق فان اجتماع النقيضين متعين اجتماع
 الضدين وليس لهما وجود عندكم لانه في الخارج والذهن واما المتكلمين بالوجود الذي هي فندم ثبوتها لوصاف التي لا يكون
 السلب اخطا في موضوعها في ثبوتها على وجود موضوعها فان ذهنا فذهنا وان خارجا في ارجاءها في ثبوت الوجود للماهية اذا كان وجودها
 يتوقف على وجودها في الوجود في قبل وجودها فيه فيلزم كونها موجودة مرتين بل نفس الوجود في الوجود الى ما لا نهاية الى هنا كلامه اذ على تقدير
 ان يكون عندهم كما ذكره هذا القول يلزم منهم المذور المذكور ثم ان المعتزلة من المتكلمين الثانيين للوجود الذي هي وهم يفرقون
 بان ثبوت الشيء في الخارج ثبوت المثبت له لا يلزم ان يكون الشيء الثابت موجودا في الخارج بل يثبت في الوجود انهم يثبتون
 بملك المعتزلة في بيان ادعوا من ثبوت المعدوم في الخارج فتقول هذا البحث لا يمتشي مع المتكلمين الثانيين للوجود الذي هي
 منقول فيه فان قلت قد ظهر مما تقدم ان المتكلمين الثانيين الذين هم يعمون ثبوت من الوجودتين الالهي بين احد هاتين
 القول بزيادة الوجود على الماهية ان قالوا بزيادة الثابت ان ثبوت الشيء موجودا كان او معدوما للشيء في ثبوت المثبت
 والاخر الالتزام بكون انصاف الشخص المعدوم في الخارج بالعلم ان الكثرة المذمومة ووسعوا واية الثبوت
 لا يغير فاجابوا لهم من ذلك قلت وجب اختيارهم حال المتوسط بان يقال ان ثبوت الشيء للشيء لا يتوقف على
 ثبوت المثبت له لكنه يستلزم ثبوتها في اول جرت في هذا القول بوضع منهم المذور الاول وبيان جرت فيه بوضع المذور الثاني
 فان قلت فادعوا انصاف الشخص للمكان من السؤال المشهور المذكور سابقا قلت السواك على الوجه المذكور سهل الاندفاع اذ لهم ان
 يقولوا ان ثبوت الوجود للماهية اذا كان في ذهنه انما يتوقف على وجوده في ذاته في قبل وجوده في الخارج لا على وجوده في
 الوجود في قبل وجوده في ذاته فاللازم كونها موجودة مرتين مرتبة في الوجود والآخر في الخارج لكونها موجودة مرتين كلتا هاتين
 في الخارج او في الوجود والمذور هو الاستدلال الاول انما الاشكال على تقدير تقدير بملك الوجه القاطعة المذكورة
 لكان انصاف الماهية بالوجود موقوف على انصافها قبل ذلك لانصاف بالوجود اما في الخارج فيلزم كونها موجودة
 في الخارج مرتين اذ في الوجود تنتقل الكلام الى انصافها بالوجود الذي هي فانه ايضا من المذمومة الثبوتية فيجاء تلك القاطعة
 يكون انصاف الماهية موقوف على انصافها قبل ذلك لانصاف بالوجود اما في الخارج فيلزم المذور الثاني ذكره او في
 الوجود فيلزم كونها موجودة في الوجود مرتين وهذا ايضا فاسد على ما منتقل الكلام الى الوجود استلزام الشيء للوجود

لوجود

قائمة

ي

في الامور الدينية جازية بمعنى انهم ارادوا ان الامور الدينية يجوز ان يكون حيث اذا التفت اليها العقل واعتبرها بغير ما تنسب اليه
لا ان غاية الاله لا يقدر على الاعتبار والواني بذلك لان النسب يقع به بالعقل ولا يكون مستغنيا كما هو المشهور في الامور الدنيوية
المذكورة فانه وهم فاسد فان قلت الظاهر ما تقدم هو ان معنى وجود الشيء في نفس الامر كونه حيث اذا وجد من غير ان يكون له
وجود ذلك في موطن من الوجود والعدم كونه موجودا في العقل عند الملاحظة وان لم يلاحظ وجوده فان عدم الاعتبار عن
اعتبار الوجود فانه اذا انشأنا ليعلم ايضا الى ما يتبع وجوده ويذكر اولام ان لا يجوز وجوده في مرتين كما ذكرناه انما كان في
الموجود في الذهن اذا اقتضى الى ما يتبع وجوده ونسب ذلك الوجود اليها يكون النسب اليها كونه موجودا في العقل
قبل نسبة الوجود اليها فانه لا فرق في تفرق العقل ولا يتبعه عليك ان من انما ذكر في السال اولاه في القول وان فعل
تلك الحادثة التي لا يحلها ايضا الى ما يتبع وجوده ونسب الوجود اليها وكان لها وجودا في كونها من انما ذكرنا سابقا هو انما
كونها من انما ذكر اولاه ان المراد من الوجود في قوله فليس لها وجود حتى يفصلها في الرتبة الثانية اليها به وجود وجوده
غير الوجود والاول فانه ذكر في موضع الجواب فانه من رتب الصواب لان بناء على ان يكون الوجود واحدا او يكون التعدد في
اعتبار العقل آية في كل مرة من مرات التفصيل وهذا القول من من انما ذكر في السال هو ان يكون الوجود في رتبة الوجود في الرتبة الثانية
من التفصيل يقول في قوله فانه قال ذلك التام على الجواب ان لا شك ان الماهية متعينة في نفس الامر بالوجود وان
فان كان نفس الامر عبارة عن نسبة العقل الوجود والبرهان يكون الانصاف بحسب اعتبار العقل وفرضه فلا يكون الانصاف
حاصلا قبل نسبة العقل الوجود والبرهان مع انهم قد صرحوا بان معنى كون الشيء موجودا في نفس الامر انه موجود في قدراته لا بحسب اعتبار
المعتبر وفرض الفرض بل لو قطع النظر عن كل اعتبار وفرض يكون موجودا في حق بعضهم وقال نحن نعلم بالضرورة ان اولام
يكن في الوجود عقل عاقل ولا ذهن فانه قال المذهب متعينة في حد ذاته وانما هي من الانصاف وايضا يلزم ان لا يتعسف
تلك الاحكام بمطابقة نفس الامر للمتناسخ مطابقة الشيء لنفسه والجواب عن الايراد الاول ان نفس الامر ليس بباري نسبة
العقل الوجود الباري حتى يلزم ان يكون الانصاف بحسب اعتبار العقل وليس بما تقدم من الكلام المذكور في موضع الجواب
ما يدل على ذلك فانه كان منصورا على بيان حال ثبوت الوجود والماهية ولم يقع فيه التوهم لبيان حال نفس الامر كونه كشيء
موجود او قد مر من قبلنا في تحقيق ما هو متوقع لطالب الحق وحاصل ان الوجود في نفس الامر اذا لم يكن بحسب الخارج لا يتوقف
على وجود منظر العقل بالفعل وقد افهم من هذا القول الحق الطوسي في تلخيص المحصل وكون الشيء واجبا في الخارج هو كونه حيث
اذا اعتد على حال مستند الى الوجود في الخارج لزم في عقله معقول هو الوجود انتهى ومراده من الخارج في الخارج من اعتبار العقل
وفرضه فيطبق على ما ارادنا من نفس الامر واما الجواب عن الايراد الثاني فانه في انما قال ذلك القائل ويجب ان يدرك الاول
بان المراد من قوله انما في نفس الامر ثابت في حد نفسه لا بحسب اعتبار العقل وفرضه هو ان ليس من محتملات العقل كونه في
الحسب بل ان الموصوف في حال يبعد للعقل ان ينتزع منه ذلك الوصف وينسب اليه كونه كذا في بعض الافعال من ان الماهية
افضل من تلك الشاكلة بحسب الاعتبار ولا خلاف ان العقل عند ملاحظة العقيدتين والمناسبة لجهة نسبة ايجابية او سلبية
يقضيها الضرورة والبرهان في تلك النسبة من حيث انها بجهة الضرورة او البرهان بالنظر الى نفس ذلك المعقول من غير اعتبار

اجتهاد خصوصية المدرك والخبر هو المراد بالواقع على نفس الامر فحق هذه النسبة يكون بمعنى انما هو الواقع في نفس الامر وحيث النسبة
المعقولة لغيره او هو او الملاحظة لهما او غيرهما بين ذلك المعنى يكون بمعنى انما مطابقة تلك النسبة الواقعة الى حقا ومطابقة الجواب
والسلب وايضا في الجواب عن الايراد الثاني واما ما ذكره الجواب عن الايراد الثاني واما ما ذكره الجواب عن الايراد الثاني واما ما ذكره الجواب عن الايراد الثاني
على اصل الاشرف على ما انتهت عليه قبل هذا الكلام من ان اصل المشايخ لم قال ذلك القائل من سبب بعضهم الى ان الانصاف العقل
بحسب الامر معناه ان يكون الشيء محال على العقل ان ينتزع منه صفة ويعضد بها وهذه الحادثة ثابتة للشئ بحسب نسبة لا يتوقف
على فرض العقل واعتباره وليس في الانصاف بهذا المعنى ان تمام احد الشيء الى اخره حتى يتقيد قبل الى وجوده والوصف بل مطابقة هذا
الانصاف هو ذات الموصوف فقط فلا يلزم ان يكون قبل الوجود وجودا في فلا يتسلسل الوجودات وفيه ايضا نظر لان
مطابقة النسبة لامر واحد غير معقول والانصاف بحسب نسبة لا يعقل الا متعدد فعند حصول الموصوف في الذهن او في الخارج من
غير ان يكون مع صفة في الخارج او في الذهن لا يتصور انصاف به نعم يمكن ان يكون عند وجوده في امر واحد على حاله لان العقل
منه هذا الموصوف وهو هذه الصلابة ليس بانصاف بذلك الموصوف حقيقة بل من انما لان يتعسف به في العقل وان سقي بهذه
الصلابة بانصاف بسبب كونه من انما لا يجوز انما متعينة اراد بالفاضل المذكور والله وان قد قررنا نقل كلام هذا الصانع
وبيان ان تخليص على اصل الاشرفيين واما النظر الذي اورد من قبيل ان هذه التعليل ولا وجه لها في حكم الوسيطة فكيف
في حكم الاشرف فانهم فسروا الانصاف بمعنى غير معروف وبنوا المطابقة فلم يردوا به ايضا هو المعنى الموقوف على ما قبله لا يصح
ان ينشأ من واحد من الموصوفين بانه في الخلق والوف العام ولا يتصور ايضا ان يكون استعمالهم ذلك العبارة بين محققين
الجاز اللغوي حتى تشبهوا الى بيان العلاقة التي بين الموصوف والموصوف فيه ثم ان قوله فعند حصول الموصوف في الذهن
او في الخارج من غير ان يكون مع صفة في الخارج او في الذهن لا يتصور انصاف به ثم ان قوله فانه خلق الانصاف في هذا الموضع
انما يتعسف خلق الموصوف فيه واما خلق الموصوف فيه في غير لازم الا يرى ان الاصل يتعسف بالحق والخلق للشيء اما قوله وان
سقي هذه الصلابة فبغير خلق اما لا فلا عوت انها مجرد الاصطلاح فلا حاجة فيها الى العلاقة واما ما قبله فانه على تقدير
التوهم لتعسف ببارية الانصاف ان يتوهم لتعسف ببارية المطابقة ايضا ولقد لم يقدر على تعسفها على الوجود المذكور في قوله
فان قلت من انما قال ذلك ولعل مراده التوهم من الانصاف في قوله ان الانصاف انما يتوقف على وجود الموصوف دون الصفة
هو الانصاف بهذا المعنى وبرد عليه ان عبارة التعليل لا تناسب المقام لان الفاضل الذي نقل الكلام المذكور عنه قد افهم
من هذا المعنى بعبارة واضحة حيث قال فان قلت لم صار الانصاف يقتضي ثبوت الموصوف في ظرف ولا يقتضي وجود الصفة فيه
مع ان كل منهما ظرفان فان قلت لان الانصاف ان من ان يكون بان تمام الصفة الى الموصوف في الوجود ويكون الموصوف
لكن من انما الوجود بحيث لو لاحظ العقل ليجوز ان ينتزع منه تلك الصفة مثال الاول انصاف الجسم بالبيان ومثال الثاني
انصاف زيد بالحي ولا شك ان هذا المعنى يستلزم وجود الموصوف في ظرف الانصاف ضرورة ان ما لم يكن الشيء موجودا
في الخارج لم يلزم ان تمام وصف له في الخارج وكيفية الوجود في الخارج بحيث يمتنع من انشراح وصف ولا يستلزم وجود
الصفة فيه او العقل قد ينتزع من الوجود في رتب امور اضافية وسلبية لا خلق لها في الخارج ويعضد بها وصفها في

كتحريف الحس بالمتحرك بالارادة لا يضر بذلك الاطراد لعدم دخوله في موضوع
 تلك القضية الكلية اعني القضية القابلة ان احتياجه مفهوم صيغ المشتقات من
 هي صفات الى التعريف باصناف ماخذ الاستقاف من مد من يعرف مفهوم صيغ
 ويكون المراد بتعريف ماخذ الاستقاف بماخذ الاستقاف اعم من ان يكون الا
 نف معرفاتنا كما في الصور التي يحل الماخذ على الماخذ كتحريف الموجود
 بالثابت العيان او يكون ماخذ في التعريف على وجه لا يلزم حله على الماخذ المعروف
 كما في تعريف الموجود بما يمكن ان يعلم وكبره وما يكون قاعا او منفصلا فان
 التعريف الماخذ منه للوجود وهو ما به ثبوت امكان الخبر وما به ثبوت الفعل
 والاعمال كما ذكره في شرح المواظف وان كان ما ذكره ههنا في التعريف الماخذ
 للوجود من التعريف بما يمكن به ثبوت امكان الخبر بناء على ظهور المراد والتمسك
 في هذا المقام ان تعرف المشتقات بما يكون المقصود به تعريف مفهوم ما
 من حيث هي مفهوم ما تاور بما يكون المقصود به تعريف مفهوم ما تاور
 كما اذا اردت تعريف الحيوان الذي علم كونه حيا سا بوجه اخر من وجوه
 كالمتحرك بالارادة ولا يمكن ان النوع الاول يستلزم تعريف ماخذ الاستقاف
 دون الثاني ثم انه على نوعين نوع يكون تعريف الماخذ بالماخذ كالتعريف
 والنبوت ونوع يكون الماخذ الماخذ معتبرا في تعريف على وجه لا يلزم حله
 عليه موطاة فان العواض المختصة بالوجود على نوعين نوع يحل على الوجود
 موطاة ونوع لا يصح ذلك لكن يمكن ان يوضح بالتفصيل البها محمولات عليه
 والتعريفات المذكورة للوجود في هذا المقام من النوع الاول لاقتضائه المقام
 كما ذكره تاوسم على كلا نوعيه وبما ذكره اندفع ما توهمه بعض الفاضلين من ان
 ما ذكره يقتضي ان يكون كل تعريف المستق بالمتق مستلزما لصحة تعريف الماخذ
 بالماخذ مع انه ليس كذلك فان تعريف الحس بالمتحرك بالارادة يصح مع ان
 تعريف الحس بالمتحرك بالارادة ليس بصحيح وان تعريف الموجود بالتعريف
 الثاني ليس من النوع الاول لا متناع حل الماخذ على الماخذ وظهر ان التعريفين
 الاخيرين مستيان في عدم كونهما من النوع الاول بحسب الظاهر وكونهما من

وهو جيب
 وهو جيب
 وهو جيب

هذه حقا ما حققناه فتدبر قول فاذا علم مفهوم الوجود علم مفهوم الموجود لا يقال
 لان ذلك يجوز ان يكون مفهوم الوجود والصفة معلوما ويكون مفهوم الموجود
 مجهولا فيعرف باجزائه كما في سائر المفاهيم الكلية لا نقول ذلك انما يتصور
 في صورة معلومية الاجزاء متفرقة واما اذا علم الاجزاء معا مجتمعة كما نحن فيه فلما
 يتصور جمولية الكل مع معلومية الاجزاء كذلك قول فتعريف الموجود بالثابت
 العيان قد يقال يمكن ان يغلب هذا الدليل ويسد ذلك خلاف المدعى بان يقال
 مفهوم الموجود معلوم لكل من يعرف مفهوم الوجود ومفهوم الصيغة لكن مفهوم
 الوجود معلوم لكل من يعرف معنى اللغة فاذا علم مفهوم صيغة المفعول علم
 مفهوم الموجود وان جهل بهل فلو احتاج الموجود الى التعريف كان ذلك لاحتياج
 مفهوم الصيغة فتعريف الموجود بالثابت العيان ليس تعريف الموجود بالثابت
 لانه غير محتاج الى التعريف بل المحتاج اليه هو الجا الاخر اعني مفهوم الصيغة وايضا
 المعلوم من الصيغة كون المفهوم المخصوص معنى صيغة المفعول لا ما به ثبوت
 المفهوم وحقيقته وكذا الحال في مفهوم الوجود بلما تفرقة بينهما فمفهوم
 احدهما معلوما من اللغة دون الاخر كما يدل عليه سوف كلامه تحكم محض ونقول
 ايضا ان الادان ما حجة مفهوم الصيغة معلوم من اللغة فلان ذلك وان اراد
 ان كون المفهوم المخصوص موضوعا للصيغة معلوم منها فهو مع معلومية الوجود
 لا يستلزم الامعلومية ان اللفظ لا يمتشي وضع لا معلومية ماهية مفهوم الوجود
 فلا يلزم منه الانوقف احتياجه تعريف الموجود اللفظ الى تعريف الوجود اللفظي
 وهو غير مناسب لما ذكره من توجيه قول المص وتخير بينهما بالثابت العيان لا اقره
 فافهم قول وقيل بيان الملازمة حاصلة ان تحديد الموجود باعتبار كذا يرد
 الذي هو الوجود دون اعتبار جزئية الاخر الذي هو مفهوم صيغة المفعول يدل
 على مقدمتين الاولى ان الوجود متساو للموجود معرفة وجهها حيث انشأ في
 تعريفه بما يفيد معرفة الوجود فقط والثانية ان الموجود غير بين بنفسه بل
 محتاج الى التعريف المذكور واذا ثبتت المقدمات فنقول لا يطل تعريف
 الموجود بالثابت بلزوم الدوم لزم ان يكون الموجود مجهولا حال معلومية

الثابت اذا قطع النظر عما علم به الموجود حكم المقدمة الثانية وعدم صلاحية كون
 الثابت معقوله وهو مستلزم ان لا يكون الوجود معلوما حال معلومية الشيء
 حكم المقدمة الاولى ومعلومية الثابت المستلزمة لمعلومية الثبوت فليعلم ان
 لا يكون الثبوت صالحا لكونه معقولا للوجود فليعلم ان لا يكون الثبوت صالحا
 لكان الموجود غير باني بنفسه وكان الوجود مباحا وبالوقوف اللزوم عليها
 لا على المساواة فقط كما يظهر من التقدير المذكور الا انه ترك الاول لظهوره و
 لا تخفى عليك ان بهان الملازمة على هذا الوجه بعيد عن الاذهان السليمة وان
 الملازمة نفسها لا تظهر منه وما ذكره المحقق اوضح واسبق الى الطباع المستقيمة ولذلك
 قال وانت ضيق بان تكلف مستغنى عنه بما ذكرناه **قوله** التصور على قسمين يعني
 ان تصور الوجود الذي يثبت عنه في هذا المقام من حيث انه يدرى او لا يدرى
 التصور كسب الاسم الذي يحكى في المعنومات ايضا ككون من المعنويات
 الثانية دون التصور كسب الحقيقة وهذا التصور كما يكون بالوجه كيعرف
 بالحقيقة اي بالكنه واياها كان لا يتوقف على الهيئة البسيطة بهذا الكلام لا اعتبار
 عليه وكون المبحث تصور حقيقة الوجود كما وقع في عباراتهم لا ينافي ان يكون
 المراد بتصور الوجود المبحث عند تصور واجب الاسم اذ المراد بالحقيقة هناك
 هو الكنه لا ما يقابل شدة الاسم كما توهمه الحقيقة **قوله** وتلك الاجزاء اما وجودا
 الى اراد به ان الاجزاء في حد ذاتها اما وجودات بان يصدق الوجود عليها صدق
 الذاتية لظهور ان ما ذكره من المحالين اللازمين من كون الاجزاء وجودات انما
 يلزم على تقدير ان يكون المراد ذلك واليه اوفى ان ربح حيث قال سواء كان
 مفهوم تلك الوجودات في لوجه لا اختيار الشق الاول في الجواب كما وقع في
 المعاقف وسمى في هذا الكتاب الا انه بنى الكلام على ظاهره ما يقبض من مجرد
 حمل الوجودات على الاجزاء فاختار الشق الاول من التردد **قوله** فلا يلزم
 الا الامر الاول اي يعني ان المعروف لا يكون مركبا من الوجود وغيره حتى
 يتصور توقفه عليه لكونه عبارة عن مفهوم الوجود الذي لا يقبل التعدد و
 التكرار في نفسه وحاصل الجواب ان المعروف من كون التعريف بالاجزاء التي هي عبارة

١١٦٦

بسم الله الرحمن الرحيم

عبارة عن الوجود فليعلم كون مفهوم الوجود جزءا من الوجود ووجه لان الجزء من
 للحدوه جزءا من الحد القائم فليعلم الامر الثاني ايضا والفظ انما نشأ من ملاحظة حال
 الشيء في نفس الامر فقط وهو عدم كثرة الوجود في نفسه دون ملاحظة حاله بحسب
 الفرض وهو تعدد الوجود ووجهه على تقدير التعريف بالاجزاء فانها بما يكون
 للمخالفين ويكون احدهما مستلزما للآخر دون الامر كما نحن بصدد به وبما قد رتبنا
 ظهور دليل آخر على امتناع كون مفهوم تلك الاجزاء الوجود من حيث هو وهو ان
 كون مفهوم الوجود من حيث هو متعددا في نفسه **قوله** والاستدلال بهيوتا
 الفيض الى استدلاله ان الاعم يكون اعرف من الاخص بان يقال الفيض من
 المبدء الفيض عام والنفس الانسانية قابلة للتصورات واذا وجد القابل
 والفاعل لم يتوقف الفيض الا على اجتماع الشرايط وارتفاع الموانع وكل ما كان
 شرايط وموانع اقل كان الى الفيض اقرب ولا شك ان الاعم اقل شرايط وموانع
 من الاخص لان شرط العام ومعاينه شرط الخاص ومعاينه من غير عكس كلتي
 لان للاخص كسب خصوصية شرايط ومعاينات لا يفتقر في العام اصلا فيكون
 اجتماع شرايط وارتفاع موانع اكثر بالنسبة الى الخاص فكون وقوعه في النفس
 اكثر من وقوع الخاص فيكون اعرف وقوله منظور فيه اشارة الى جوابه بان يقال
 بهذا معنى على كون الفاعل موجب بالذات حتى يجب الفيض عند اجتماع الشرايط
 وارتفاع الموانع ونحن لانعم ولا نقول به بل نقول ان الحوادث مستندة الى
 الفاعل المختار فبان ان يوجد الصلح بالخاص دون العلم بالعام قوله في هذا
 الاستدلال شروط العام ومعاينه اقل انما هو بالنسبة الى محققها في الاخر
 اذ العموم والخصوص انما يعرض للشيء باعتبار ذكره فالاعم يكون متحققا
 في افراد اكثر والاخص في افراد اقل فاذا رتب الاشياء في العموم والخصي
 فكل ما هو شرط لتحقيق الاعم او معاينه فهو شرط لتحقيق الاخص ومعاينه
 فانه لو لم يتحقق الاعم في ضمن فرد لم يتحقق الاخص في ضمنه بدون العكس لا بالنسبة
 الى تحقيقها في الذهن اذ لا علاقة بين الصورتين الذهنيتين بحسب تحقيقهما في الذهن
 فبان ان يحصل الخاص في الذهن بدون العام **لا يقال** ان اراد سلب العلاقة

بين الصورتين الذهبتين سلب العلاقة بين كل الصورتين اعني سلب الكل
كما هو الظاهر فلان ذكر ظهور ثبوت العلاقة بين صورتية المذموم واللازم به
اثبتين بالمعنى الاخص وان اراد سلب ثبوت العلاقة الكائنية بين كل صورتين
اعني رفع الابطال الكل فسلم ولكن هذا لا يستلزم جواز انفكاك الخاص عن العام
في الذهن جواز احجب نفس الامور كما هو الظاهر فلا يصح تفرع قوله فبان ان يحصل
صورة الخاص في الذهن بدون صورة العام **له لانا نقول** اراد الثاني و اراد
بالجواز في ذكر التفرع الجواز الذهني المستحق بالامكان الذهني لا الامكان
في نفس الامر فيكون معنى التفرع اذ لم يكن علاقة بين الصورتين الذهبتين
فاذا نظر العقل الى انتفاء تلك العلاقة المذكورة بين الصورتين لا حكم بانفس
انفكاك صورة الخاص عن صورة العام في الحصول الذهني واثبات هذا الجواز
كفينا في ابطال دلالة الدليل المذكور ولا حاجة بنا في ذكر اثبات الامكان
في نفس الامر **قال السارح** فذكر الزايد هو الوجود وبك الوجودات
معرضاته الى هذا ممتنع على ان يكون الزايد هو الهيئة الاجتماعية كما هو الظاهر
وان فرض كونه امرا آخر يقال ذلك الامر اما ان يكون عارضا لتلك الازياء او
معرضا لها اولا بهذا ولا ذاك والاول يستلزم التركيب في المعرض ايضا
والثاني يستلزم التركيب في المعارض والثالث يستلزم التركيب في امر اجنبي
عن الوجود لا معرض ولا عارض وهو مستحيل **قوله** هذا اذ لم يحصل
زايد آخر اجم حاصل اما ذكره من الحال اللازم بقوله فليعلم ان يكون الوجود محض
ماليس بوجوده انما يلزم على تقدير ان ينحصر الزايد في ذكر الزايد الذي فرض
انه غير الوجود فلا بد في ترتيب ذكر اللازم على ما رتب عليه من ذكر التقييد
فلا بد ايضا في انعام الدليل من الحاق معدمات اخرى وهي ما ذكره بقوله
وان حصل عاد الكلام الى اخره وانت ضيق بان لا حاجة الى ذكر التقييد أصلا
اذ المعرض ان الوجود عبارة عن تلك الازياء التي هي غير وجودات مع
امر زايد عليها حاصل عند اجتماعها فلا بد ان يدخل في ذكر الامر الزايد جميع
الامور التي تحصل عند اجتماعها تلك الازياء ويدخل في ما بين الوجود والا

والا يلزم ان لا يكون الوجود عبارة عما ذكره من الزايد مع تلك الازياء بل مع شيء
اخر غير ما هو مضاف المفروض ولو فرض ان هذا الامر الزايد غير وجود ايضا
يلزم ان يكون الوجود محض ماليس بوجه لا وما مطلقا اذ كل ما فرض من الزايد
يكون داخل في هذا الامر الزايد المفروض انه غير الوجود وان الوجود عبارة
عنه مع تلك الازياء التي هو عارض لها من غير اعتبار شيء اخر غير ما داخل في ما بين
وما ذكره سابقا من تقييد لزوم ذلك الحال اعني كون الوجود محض ماليس
بوجه على تقدير كون الازياء غير وجودات بعدم تحقق الزايد حيث قال
والا كان الوجود محض ماليس بوجه مبني على انه لم يلاحظ هناك كون الوجود
عبارة عن تلك الازياء التي فرض انها غير وجودات من غير اعتبار شيء اخر
معياد اطلاق ما بين الوجود والافلا حاجة الى بعض المقدمات التي ذكرها
في الدليل بل يكفي ان يقال الوجود ان كان مركبا فافواه التي يكون عبارة عنها
بمحض لا يعتبر معها غير ما داخل في ماهية الوجود اما وجودات فليعلم توقف
الشيء على نفسه او غير وجودات فليعلم ان يكون الوجود محض ماليس بوجه
لظهور انه لازم مطلقا من غير اضمار الى التقييد المفهوم من قوله والاما كان
الوجود **قوله** وليس بشئ اذ ليس الاستدلال اجم لا يذهب عليك ان من نفعل
مفهوم بهذا الدليل وحمل الشذاع لا يحق عليه ان الاستدلال ليس الا على براءة
نصور الوجود فينتفي ان بوجه كلام ذلك الفاضل بان يقال ان الدليل على
تقدير عدم براءة ذلك التصديق يدل على خلاف الواقع وهو براءة كل
جود من اجزاء هذا التصديق اذ الفرض سلب ثبوت البراءة لكل جزء من اجزاء
بهذا التصديق وهو المراد بقوله اذ الفرض عدم براءة التصديق مطلقا
فلو استدل بهذا الدليل على براءة تصور الوجود كان في قوة الاستدلال على
براءة كل جزء من التصديق غيره بخصوصية الاشتراك في الكبرى وسهولة
الانتقال من صفراء الى صفراء اذ براءة تلك الازياء ولما كان بهذا الدليل
مع تلك الادلة التي كان في قوتها والا على براءة كل جزء من التصديق التي هي حلا
الواقع جعل بهذا الدليل والا عليها واقام مقام دليلها فقال فاقامة الدليل

على بداهته اي على مداه كل جزء من التصديق اقامة الدليل على خلاف الواقع فكانه قال
 فاقامة الدليل على بداهته تصور الوجود الذي في قوة الدليل على بداهته كل جزء من
 ذلك التصديق اقامة الدليل على خلاف الواقع وبهذا التوجيه ظهور ما ذكره
 بهذا القابل ليس في مرتبة ان يقال انه ليس بشئ **قوله** وهذا كما قيل في قال فيما
 نقل عنه ان الشيخ ابو سعيد كتب الى الراشدين عليكم ان لا يعتمد على العلوم الرسمية
 فان ابدى المشكك الشك الاول وعليه اشكال من ان الاصفهان دخل في
 الكبري فلما جاز الى النتيجة والالم يكن الكبري ككيفية احاطت بالرس بان الاصفهان الكثر
 اجمالي والمطهر التفصيل والحاصل ان العلم بان هذا التصديق بداهي مطلقا اي جميع
 احواله محله لا توقف على العلم بداهته كل جزء تفصليا كما في كبرى الشكل الاول
 بالقياس الى النتيجة **قوله** الاحكام تختلف باختلاف العنوان اي في مختلف باختلاف
 العنوان اذ اختلاف العنوان لا يوجب اختلاف الاحكام ايها بالكتب فان اختلف
 بالعدول والتحصيل لا يوجب اختلاف الاحكام كما اذا كان لذات واحد ومنه
 احدهما وجودي والافريقي كالجواهر واللاهي وغيره عن تلك الذات بكل واحد
 من هذين الوضعيين وكل على حكم واحد كما صرح به الحنفى في بعض تصانيفه
قوله تعين اختيار الشق الثاني في الظاهر من هذا الكلام انه يمكن ابطال الوجه
 الثاني باختيار الشق الاول والثاني من البرد بداد اورد بالترديد الذي ذكره
 في الشرح واما اذ اورد وما ذكره في قوله فان قيل فلا يمكن الا باختيار الشق الثاني
 ولا يحسن عليك انه لا يمكن ذلك الا بظلال قطعا باختيار الشق الاول من ذلك الشق
 ايضا اذ يمكن بان يجاب بان يقال المراد ان مفهومات تلك الاجزاء اما وجودها
 او لا بقرينة قوله سواء كان مفهوم تلك الوجودات الوجود من حيث هو
 وما التزمه من المماثلين على تقدير كون الاجزاء وجودات وايضا ما ذكره
 سابقا بقوله وذلك لان الفرض بقرينة باجوائه التي هي عينه الى ياتي ذلك
 الاختيار فالاولى ان يختار الشق الثاني في هذا التردد ايضا فلهذا افترق
 الشرح ولم يتعرض لاختيار الشق الاول **قوله** وهذا يخص اجمالي اي بريد
 النقض على ما استدلل به في الوجه الثاني على امتناع تركيب الوجود ولم يرد انه

اي التردد في
 ذكر الشق الثاني

بقرينة قوله سواء كان مفهوم تلك الوجودات الوجود من حيث هو وما التزمه من المماثلين على تقدير كون الاجزاء وجودات وايضا ما ذكره سابقا بقوله وذلك لان الفرض بقرينة باجوائه التي هي عينه الى ياتي ذلك الاختيار فالاولى ان يختار الشق الثاني في هذا التردد ايضا فلهذا افترق الشرح ولم يتعرض لاختيار الشق الاول

انه نقض للوجه الثاني بتمامه نعم يمكن نقضه بانه يلزم منه ان يكون كل تصور بداهي
 بمتى لا امتناع اكتساب تعريف الشئ بنفسه او باجوائه او بما هو خارج عنه وهو
 ما يمكن التزمه كما التزمه الامام بخلاف انتفاء المركبات **قوله** ولا حاجة بنا في
 ذلك حاصل السؤال تبيين الدليل الذي ابطله المجيب وكما ان نقر السؤال
 هكذا يستدل على بطلان تركيب الوجود وتعيينه باجوائه بان تلك الاجزاء اما
 بعض لها هيئة اجتماعية تجعلها شيئا واحدا وحق حقيقة اولها والاول
 بوجوب النسب والثاني سئل ان لا يكون الوجود الذي هو عبارة عن تلك
 الاجزاء واحدا وحق حقيقة وبقرينة البطلان اذ لا يتكافأ في ان الوجود
 واحد حقيق بدون اعتبار معتبر وفرض فاض كسابر الامور المتصفة با
 بالواقع الحقيقه الضيقه الغرضية ولا يرد عليها ما اورد المجيب فعلم بهذا
 لا يصح الجواب المذكور وهو ظاهر لا متأمل وان نقر بتركيبه فليعلم ان لا يكون
 واحدا حقيقيا وهو يستلزم ان لا يكون المعرف واحدا حقيقيا فلما يكون الشر
 المفروض تعريفيا واحدا حقيقيا وهو خلاف المقدر اذ الفرض ان الوجود معرف
 من حيث انه واحد وقوله يكون الجواب صحيحا الا ان السؤال يتبين البطلان
 لاسئله به فيه اصلا بعد ذكر محل النزاع ونص **قوله** قال الشارح **قوله** على التفسير
 اي بريد عليه انه لا يلزم ذلك ان نعلم اختصاصا بالخصوصيات او شك فيه واما
 علم عدم اختصاصها بما فلا يجوز ان يكون الوجود مختصا بها في نفس الامر
 لكن لا يعلم ذلك الا بخصيص بل يعلم عدم اختصاصها وان كان غير مطابق للواقع
 فهو مع الوجود مع التردد في الخصوصيات فلا يثبت الاشتراك المطالب بعدم العلم
 بالاختصاص وهو ليس بمط **قوله** ولا شك اننا نعلم بان العلم **قوله** لا يقال السؤال
 وارد على هذا التخصيص ايضا بان يقال ان اراد بالجزم بوجود العلة الجزم باحدى
 الموجودات المتماثلات لغير الذات مطلقا فلا يجدي نفعا لان مفهوم الذات
 ليس الوجود المشترك وان اراد الجزم بخصوصية ذات منها بعينها كما لجزم به
 فهو بطلان لانه غير باق باعتقاد الفرضية بخلاف ذلك الاعتقاد وان اراد
 معناه او فهو ممنوع **قوله** لا يتكرر احد جواهر الجزم بالوجود مع الجزم با

بقرينة قوله

بالخصوصية من الخصوصيات الجوهرية والوضعية وإن أكره الخصم جواز الجزم به مع
التعدد والشك في الخصوصيات بناء على أن الجزم بالوجود من خصوصية الوجود
الجوهرية أو الوضعية كما هو مقتضى مذهبه وهو يناقض تلك في الخصوصية فإذا
رضينا الجزم بوجود العلة وجوهريتها ثم الجزم بضرورتها فلا شبهة في أن الجزم
بهما شئان لا غير وجود الحقيقة لا معنى لأحدى الخصوصيات كما اعترف به
الخصم أيضا وجوهرية العلة ولا شبهة أن الباطن منها ليس الجزم بخصوصية
الجوهرية فتبين أن يكون الجزم بمعنى الوجود المقتضى غير المتعين المذكور
فبين المطالب **القول** بهذا الدليل يدل على اشتراك بعض الكليات بين أفراد
مباشرة كاللذات والقديم والواجب بالذات إذ يمكن أن يقال أنا قد نجح
بحدوث المعلول الأول ونتردد في العقل الأول أو لا فيلزم أن يكون
الحادث مشتركا بينه وبين غيره وكذا يجوز بغير العلة ونتردد في خصوصية
من الخصوصيات التي يصدق عليها الحادث وكذا الحال في الواجب **لأننا نقول**
المراد بالتعدد في الخصوصيات التردد في الخصوصيات التي هي موجودة حقيقة
دون التردد في مجرد الخصوصيات ولا شك في أن التردد في خصوصيات أفراد
المباين التي ذكرت ليس ترددا في الخصوصيات التي ثبت لها الكلي حقيقة فافهم
قول واجب أولا إلى السائل أن يعود ويقول لو كان الوجود وجودا بذاته
ومشتركا بين نفسه وغيره لزم أن يجزم بوجود العلة مع التردد في كونها مفهومة
الوجود أو غيره وليس كذلك بيان الملائمة أن التردد في خصوصية من الخصوصيات
عين التردد في الوجود على تقدير كون عين تلك الخصوصية المترددة فيها فلو كان
الوجود موجودا بذاته مشتركا بين نفسه وغيره بدون ثبوت وجود آخر له يكون
الوجود عين خصوصية المترددة فيها فيكون التردد فيها ترددا في وجود العلة
كما قيل في سائر الخصوصيات المترددة فيها على تقدير كون الوجود غيرا فلا ينص
اجتماع الجزم بوجود العلة مع التردد في كونها وجودا على تقدير كون الوجود
المشتركة نفس الوجود وكون الوجود موجودا بذاته قال فيما نقل منه بهذا التردد
أنما يجب أن يجوز كون مفهوم الوجود موجودا بذاته في الخارج إذا الكلام في علة الو

الوجود الخارجي فلا بد أن يكون موجودا وفيه ومع هذا التجويز يجب بما يجب
وأما إذا لم يجوز لم يتردد ولم ينجح المذكور التكليف الذي ارتكبه في الجوابي
المذكورين وكما أن نقول أن المراد بالخصوصيات المترددة فيها الموجود كما
سبق وليست خصوصية الوجود منها فلا يجرى الدليل فيه **قول** في أن خصوصية
كانت من الواجب إلى ذكره الشرع في تقرير الدليل أنا نتردد بين الواجب الممكن
والجزم والعرض ثم المفروض بما يقتضي عدم جواز التردد في الواجب ثم اجاب
بأننا نتردد بين الواجب وغيره فلو ترك الواجب أولا لكان أولى لظهور
الاعتراض في خلاف ما ذكره **قول** لعدم الغاية بهذا أولى مما ذكره في الموافف
في تقرير الشبهة حيث قال أولا غايتها في عدم بالذات إذ فيه تسليم للغاية بالنفع
والا فلا وجه لتخصيص النفع بالغاية بالذات و يكون بطلان نفي التعدد مطلقا
منفعا من تقرير الدليل وهو غير مناسب للفرض منه والحاصل أن ذكر بالذات
اشارة إلى الجواز فيبقى أن يترك في تقرير الدليل نزوحا كما ذكره هنا **قول** أن
الشيء أما موجود بوجوده في تفصيل الكلام أن يقال كان الوجودات متعددة
كذلك العدميات المتعابلة لها ضرورة أن رفع التعدد متعددا واما أن يكون
الطلاق لعدم عليهما بالاشتراك لفظا كاطلاق الوجود على الوجودات على ما هو
المفروض أو بالاشتراك معنى وعلى التقديرين أما أن يرد بالشئ في قولنا الشئ
أما أن يكون موجودا أو معدوما الشئ المعين أو المطلق فهذه أقسام أربعة
ومطلق المص في جميعها ثابت الأول أنه يكون الشئ معينا والاشتراك لفظا في
رد بين الوجود الخاص ورفع كان يقال السواد أما أن يكون موجودا بوجه
الخاص أو لا يكون موجودا بوجه الخاص كان محصرا عطفيا مطلقا بديهة
من غير توقف على شئ خارج عن مفهوم الشئ وكذا أن رد بين واحد من الوجودات
جودات لا بعين وبين العدميات بمعنى أن السواد أما أن يكون موجودا بوجه
من الوجودات أو لا يكون موجودا بوجه منها **فان قلت** هذا مخالف لما ذكره
الحشي من أن التردد في قولنا هذا إما أن يكون موجودا بوجه واحد من الوجود
أو لا يكون موجودا أصلا ليس محصرا عطفيا بل محصرا استغراقا موقوف على ملاحظة و

وضع لفظ الوجود وشموله للمعاني المتعددة **قلت** لا مخالفة لان ما ذكره فانزدي
 بين النفي والاثبات وما ذكره الخ لا يكون كذلك اذ لم يرد بقوله ليس بموجود اصلا
 نفى ذكر الاثبات الذي ذكره قبل بل المراد به نفى مفهوم احد الوجودات الخاصة
 والاشتراك اللفظي لا ينافي ان يلاحظ الوجودات الخاصة بمفهوم عام كصدر رتبة
 الاثار الخارجية ويضاف اليها مفهوم الاحاد ثم سلب هذا المفيد ومفهوم فكر
 الاثبات اثبات مفهوم شيء من معنى الوجود ولا شك ان ذكر السلب ليس سلب
 بهذا المفهوم اذ لم يلاحظ ثم سلب مفهوم المعنى بخلاف هذا السلب ولا شك
 ايضا ان التردد بين هذا الاثبات وذكر النفي ليس حراما عقليا بل حراما استغراقا
 يتوقف على ملاحظة وضع لفظ الوجود لتلك الوجودات وشموله لها اذ لم يلاحظ
 كذلك بل اعقل عند العقل ان لا يكون بعض الوجودات مسمى بلفظ الوجود لم
 نجزم بذلك الا انحصار بل يجوز العقل ان يكون شيء موجودا باحد الوجودات
 فلا يكون موجودا بشي من معنى الوجود وان ردد بين الوجود الخاص و
 بين العدميات كان مفظوعا به لكن لا يكون عقليا كونه موقوفا على ملاحظة
 معدومة اجنبية وهي ان الشيء لا يكون موجودا بوجود غيره اذ لو لم يلاحظ لانه
 عند الوجود العقل ان لا يكون الشيء موجودا بوجوده الخاص ولا يكون معدوما
 بمعنى عدم كتحقق شيء من الوجودات بان يكون موجودا بوجود غيره وان
 ردد بين الوجود الخاص وبين العدميات بمحض ان السواد اما ان يكون موجودا
 بوجوده الخاص او معدوما باحد من العدميات كانت مانعة الخلودون الجمع
 ضرورة ان الموجود بوجوده لا يكون موجودا بوجود آخر فيكون متصفا برفع
 الآخر الذي يلو واحد من العدميات الثانية ان يكون الشيء مقبلا والاشتراك
 معناه فالترديد بين الخاص ورفع حصر عقلي كحاشية وكذا التردد بين واحد لا بين
 وبين العدميات بالمعنى الاول واما التردد بين الوجود الخاص وبين العدميات
 بالمعنى الثاني فمانعة الخلودون الجمع كحاشية وان ردد بين الخاص وبين العدم
 المطلق الثابت في ضمن رفع اي واحد كان من الوجودات او بين واحد لا بين
 وبين العدم المطلق بالمعنى المذكور فمانعة الخلودون الجمع اذ الموجود بوجود

ان الثاني لا ينافي في ان واحد كان من الوجودات

لا يكون موجودا بوجود آخر فيكون متصفا برفع الآخر المتخلف على العدم المطلق
 الثالث ان يكون الشيء مطلقا والاشتراك لفظيا فالترديد بين الخاص ورفع
 كان حاصرا عقليا كلفظ ليس بمناسب فان ردد بين واحد لا بين وفيه
 كان حصر عقليا كحاشية **الآية** ان يكون الشيء مطلقا والاشتراك معنويا فالترديد
 بين الخاص ورفع كحاشية وان ردد بين واحد لا بين ورفع بان الاخصا
 وان ردد بين واحد والعدم مطلقا كان مانعا للخلودون الجمع كحاشية و
 يعني ان يعلم ان للعبث من الترددات المذكورة ما هو مانع الجمع والمتمم
قوله ولو سلم ان السلب مفهوم واحد في حيث لانه ان اراد ان الجزم با
 محاد مفهوم السلب ووجه كيق في الجزم بالاشتراك الوجود من غير ملاحظة معد
 اولى فاما ان ليس كذلك وان اراد ان الجزم بالاشتراك بالاشتراك الوجود كلف
 ولا يحتاج الى بطلان الحصر العقل لكون الاستدلال بدريهيا غير محتاج الى الاستد
 عليه ببطلان الحصر او لخصوله بسبب ملاحظة ان الرفع المتعدد متعدد
 فنقول دعوى البديهة غير مسلمة وامكان العلم بخصول ذلك الاستدلال
 بسبب ملاحظة احوال بدون ملاحظة بطلان الحصر للاستدلال عدم الاضحية
 اليه مطلقا اذ ربما يبدل على شيء واحد اذ له متعددة **لابال** تزييد الدليل
 هكذا ان الوجود لو تعدد لم تعدد رفعه لكن رفعه واحد فيجوز ان الوجود
 واحد والشرطية ضرورية و2 لا يحتاج الى ذلك الا انضمام **باب** في
 لو سلم ذلك كان هذا من باب تعيين الطريق في المناظرة وليس من باب
 المناظرين اذ يمكن ان يقرر الدليل هكذا كلف كان مفهوم السلب واحدا
 يكون الوجود واحدا لكن السلب واحد والشرطية ليست بدريهية فلماذا
 ان يستدل عليها بما ذكره في الشرع من بطلان الحصر او بان يقال لو لم يكن
 الوجود واحدا لم يكن السلب واحدا اذ رفع المتعدد متعدد ولو سلم
 جدا عنها فليست في مرتبة الظهور بحيث يخلو بالكلية عن الخفاء الموجه الى
 المنبئ المزبل فلا وجه للمانع من بلزوم استدراك قوله والالبطل الحصر العقل
 بعد تسليم عدم تعدد السلب مطلقا **قوله** كيف لا يجزم بالانحصار

بغيره
 ان ردد بين الوجودات
 ان ردد بين الوجودات

هذا انظر الى قوله
 ان ردد بين الوجودات
 ان ردد بين الوجودات

اعترض عليه بان تفسير العدم الخاص بما ذكر من سلب الوجود الخاص مطلقا لا
 يناسب هذا المقام لان معنى الهم الذي يدعيه المسند ان السواد اما موجود
 او معدوم ليس بموجود البته ولا يشك ان سلب الوجود الخاص اعم منه بحسب
 المفهوم فلا يراد ذلك المعنى باحدث شي التردد فلا بد ان يفرض سلب الوجود
 الخاص الخصوص الذي لا يجمع الوجود الاخر ولا شبهة ان التردد يد من وجه
 الوجود الخاص ليس بحاصره عقليا لنوقفه على مقدمة اجنبية وهي ان الشيء لا يكون
 موجودا بوجودا او وجودا لا يكون ان العدم نفى الوجود وسلبه وان خصوص
 وعمومه خارج لمفوض ايجابه وعمومه فليس معنى العدم الخاص السلب الوجود الخاص
 كما ان معنى العدم المطلق ليس الا سلب الوجود المطلق على تقدير اشتراك الوجود
 معنى وكون معنى الهم الذي يدعيه المسند في قولنا الشيء اما ان يكون مو
 جودا او معدوما ان الشيء اما موجودا او معدوم ليس بموجود البته لا ير
 عا ان معنى العدم الخاص غير ما ذكرنا بل غاية ان يدل على ان العدم الذي يؤخذ
 في احدث شي التردد الذي وقع في الاستدلال ليس العدم الخاص بل المراد به معنى
 سلب وجوده وتا ولو لا يضر بعض المتنهم اذا حصل ما ذكره ان التردد بين الهم
 بين الوجود الخاص ونفيه لا في غيرهما فان اريد باحدث شي التردد الذي وقع
 في الاستدلال هو المعنى فلم ولكن لا يفيد المطا والا تمنع الهم العقلي ونقول
 يجوز ان يكون الجزم بالاختصاص بسبب ملاحظة وضع الوجود لمعانيه او بواسطة
 مقدمة اجنبية اخرى كسبق من الاحتمالات على تقدير كون الوجود مشتقا
 لفظا وليس عرضه ان العدم الذي يؤخذ في احدث شي التردد الذي وقع في
 الاستدلال هو العدم الخاص حتى يقال ان المناسب للمقام ان ينسب العدم بالخاص
 الخاص نعم يرد على ما ذكره المتنهم ان يقال اننا اذا قطعنا النظر عن الالفاظ
 ووضعها ولا حظنا بمجرده معنى قولنا الشيء اما ان يكون موجودا او ليس بموجود
 البته من غير ملاحظة شيء او سوى هذا المفهوم فمما يؤمنه ويرى بالانكشاف
 من غير معاونة بشي خارج عن مفهوم التردد يستد على هذا مراجعة الوجود
 والكاره او منه انكار ومنع لما يشهد عليه الوجدان الصحيح **لا يقال**

المتبادر من العدم الخاص شيء حقيقة لا اشتراك مع ساير العدميات الا بحسب اللفظ كما
 ان التبادر من الوجود الخاص كذلك فلا وجه للمعقول بان العدم الخاص مجرد رفع
 الوجود الخاص لانه كلف لصحة عار رفع الوجود الخاص الذي يجمع الوجود الاخر وعلى
 الرفع الذي لا يجمع **لا نقول** هذا غلط فاحش لظهور ان رفع الوجود
 الخاص في حقيقة لانه لا يتصور فيه تعدد كما ذكر من ان التعدد والتمايز الاعلى
 انما يتصور بمكانهما فقط ولما لم يتصور في الوجود تعدد لم يتصور في رفعه تعدد
 فكيف يتصور كون كليتيه وما توهم من التعدد السلب في الصورتين ليس بشي
 اذ من الثابت ان رفع الوجود الخاص عن زيد المقارن للوجود الاخر له عين
 الرفع المقارن بسلبه وكيفية الصورتين لا يوجب تعدده بحسب الذات
 حتى يكون كليتيه والالكان الجزئي المقارن للثابتين المتشابهين متقدرا كالمادة
 الجزئية المقارنة لبياض محلها تارة ولسواده اخرى نعم ان رفع الوجود الخاص
 عن محله ما كلف متعدد الافراد ولكن العدم الخاص لزيد وهو الذي تدعيه انه
 جزئي بمور رفع الوجود الخاص عنه وهو غير متعدد الافراد **قوله** هذا الطلب
 ينوهم نظرا في فاك اذا قلت اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص واما ان
 يكون معدوما بمعدومه الخاص فرتجالم بينه العقل ان معنى كونه معدوما بمعدومه
 الخاص انه لا يكون موجودا بمعدومه الوجود الخاص فطلب نفسا اقوا واما ان تثبت
 فلا يطلب قطعا **قوله** لان التقسيم يتم فخص المسمى كالحق بهذا المسمى الى
 جواب آخر عن السؤال يمنع لزوم اشتراك مورد التسمية بين جميع اقسامه بناء
 على جواز ان يكون بين المقسم وبعض اقسامه او جميعها عموم وخصوص من وجه
 كالحق وان المنقسم الى الابيض وغيره وتقرره ان معنى التقسيم هو ذكر القسم فيكون
 القسم حقيقة هو ذكر المقيد من حيث انه مقيد فيلزم ان يكون المورد مشترك
 بين جميع افراد اقسامه **وما ذكر من المثال فكلام ظاهري** وفيه مقصود الاستدلال
 وهو ان الوجود مشترك بين جميع الافراد لاقسام التي هي الممكن الموجود والوجود
 الموجود والعرض الموجود فلا ينوهم ورود السؤال في سواد اراد السائل با
 قسم فيه او بذكره بقيد القسم ولو اريد بالقسم ما ذكره او بذكره بقيد القسم

لم يكن المنع المورود في السؤال واراد على مقدمة من المقدمات المذكورة في الدليل لظهور
 ان مراد المستدل بالاقسام في المقدمة القابلة بان مورد القسمة كما ان يكون مشتركاً
 بين اقسامه الاقسام حقيقة لا في وجودها حتى يرد المنع بان لا يتم ان المورد يجب ان
 يكون مشتركاً بين فيود الاقسام فظهر مما ذكرنا ان ما قلنا من ان هذا الجواب
 ليس بحاسم لما ذكره الاشكال الا احتمال ان يكون مراد السائل بالقسم قيده او بدله
 بقيد القسم ليس مما يصدر عن العاقل **قول** فلا بد ان يكون مشتركاً بين اقسامه
 قال في شرحه الموافق بين اقسامه التي ينقسم اليها ابتداء اقول محتمل ان يكون
 قوله التي ينقسم اليها ابتداء صفة كاشفة لقوله اقسامه التي اورد له دفع توهم
 ان اقسام اقسام الشيء اقسامه مطلقاً وان كان بالواسطة فيجب ان يكون المورد
 مشتركاً بينهما بيان ذلك ان اقسام الاقسام نوعان نوع يعبر ان ينقسم اليه
 المورد ابتداء فيكون من اقسامه كاقسامه الاولى مع ان يشترك المورد بينهما فيبتدئ
 في قوله ومورد القسمة يجب ان يكون مشتركاً بين اقسامه ونوع لا يعبر ذكر فلا يكون
 من اقسامه فلا يجب ان يشترك المورد بينهما بل لا يصح ذكر ولا يندرج تحت قوله و
 مورد القسمة يجب ان يكون مشتركاً بين اقسامه فان الانسان والوحش اللذين
 من اقسام اقسام الجنس الذي ينقسم الى الحيوان المنقسم اليهما ليس من اقسام
 الجنس فلا يجب ان يكون الجنس الذي هو مورد القسمة الى الحيوان وغيره مشتركاً
 بينهما بل لا يصح ذكر فلا يندرج تحت مثل هذه الاقسام بحكم القضية فلو لم يورد ذلك
 الصفة الكاشفة لربما توهم ان اقسام الاقسام مطلقاً اقسام التي فيجب ان
 يكون مشتركاً بينهما وليس كذلك ولما اورد ذلك الصفة علم ان اقسام الاقسام
 انما يكون اقسام الشيء اذا انقسم اليها اي اذا هي اقسامه اليها ابتداء وانما
 يكون الشيء مشتركاً بينهما اذا كان قابلاً لذكر وليس قيد الابتداء للامتناع بل لدفع
 ذكر التوهم اذ لو كلف بقوله ينقسم اليها لا يندفع التوهم اذ ربما توهم ان الا
 قسام بالواسطة جاز في جميع اقسام الاقسام بخلاف ذكر الابتداء فظهر ان اقسام
 الاقسام مطلقاً ليست مذبذبة تحت تلك الصفة والظاهر انه انما ذكر قيد الابتداء
 لئلا يتوجه الاعتراض بتجويز كون المنقسم اهم من وجه اذا حصل الدليل انما قسم المو

سلك

الموجود الى جميع انواعه واشخاصه ابتداء ومورد القسمة يجب ان يكون مشتركاً بين هذه
 الاقسام المورد يجب ان يكون مشتركاً بين اقسامه التي ينقسم اليها ابتداء سواء
 كون المنقسم عاماً من وجه اولاً ولا يتوجه الاعتراض كما توجه على التعريف المشهور
 بحسب الظاهر وموقع ظهور ما ذكرنا من قابلية قيد الابتداء قد خفي على البعض وتكلم شئ
 باياه الطباع السليمة واوردها فيما يخالف ما اوردته الخبي من الدليل على تلك القضية
 فذببه **الح قول** فانه لا يستلزم اشتراكاً في المنفصلات الترتيبية للانقسام في لا
 يشبهه بالنسبة لانه وارد بين القضايا بالحسب الصدق والخطق ونفسه وكذا
 لا يشبهه بالترتيب الحلي اذ كان متعلقاً بالترتيب او بكماله مسوراً اما اذا تعلق بكل غير
 مسور فانه مشترك به لا يبرى ان فوكر العدد امار في او فوكر العقل النسيم و
 الحول والفرق ان اذ اقصد به الحول كان في الحقيقة قضية كلية حكم فيها باحد الايجاب
 على ما صدق عليه مفهوم العدد الا انه اهل فيها اسور ولو سورت لم يخرج بذلك
 عن كونها قضية كلية شبيهة بالمنفصلة واذا اقصد به النسيم يرد بالعدد مفهومه
 ويعتبر انضمام كل من الامرين الى ذلك المفهوم فيتمتع به قسم منه فلا يكون
 قضية في الحقيقة بل في الصورة واذا اقصد الحكم باحد القسمين على ذكر المنقسم
 او بانقسام اليهما فقد فرغ عما هو حقيقة النسيم وصار قضية طبعية على قياس
 ما هو في المعرف والتعريف المنطقي الحاسب للتصور واما التعريف اللغوي فاما
 لغضوده المقصود في دون التصور كما **قول** وبتأثيرها جللتها اي انما قال
 جللتها لان كل واحد واحد منها يمتاز عن المعدوم بغية الوجود كالسواد و
 البياض وسائر الاعراض لكن جللتها بجمعة يمتاز بالوجود **قول** فعندهم و
 جود مطلق مشترك **الح قول** ينبغ ان يقدم هذا البحث مع ما سبق من
 اشتراك الوجود على بحث براهه مقصور الوجود لئلا يقعنا على اشتراك الوجود و
 عدم عينية في شئ من الماهيات اذ لو لم يكن مشتركاً وكان عيناً لم يناسب دعوى
 البدئية فيها لو لم يعلم حصول شئ من الماهيات الموجودة بالكلية فضلاً عن كيفية
 حصوله **قلت** لما كانت هذه الدعوى والتي سبقت عليها بداهتين هي تقديم
 ذكر البحث عليها **قول** وهذا الدليل الجلي على الاشتراك انما يدل لما كان ههنا

والقسم من قبيل الفرد لان من النسخ
 فلا يصح اشتباه
 عموماً

باحث زيادة الوجود

منطوق ان يقال ان هذا الدليل يدل على ان الوجود الخاق ايضا زائد على الماهيات
 بناء على ان الوجود المطلق طبيعة نوعيته كما يقول به المكملون فيلزم ان يكون
 الوجود الخاص الواجب زائدا على ماهيته مع انه خلاف مذهب الحكماء والذي
 اخذوا المص على ما سيجي من انه عينه **اقاب** بان هذا الدليل لا يدل على زائد
 المطلق فقط وانما يدل عليه اذا ثبت كون الوجود المطلق طبيعيا وليس كذلك
 بما قررنا اندفع ما نوتهم البعض من ان المدعى ليس الا زيادة الوجود المطلق بغيره
 تفرع هذه المسئلة على مسئلة الاشتراك فلا يرد الاعتراض بان هذا الدليل لا يدل
 على زيادة الوجود الخاص التي هي المدعى ويكون ما ذكره المنوهم من ان اثبات
 زيادة الوجود الخاص المفاهيمية من كون المطلق مما لا سبيل اليه بعد تفرع تسليم
 لا يضر بذكر الفرض الذي ذكرناه فتأمل ثم اعلم ان المراد بالوجود الذي حكم
 عليه في هذا المقام بكونه زائدا على كل ليس الا الوجود المطلق يدل عليه الا انه
 التي استدلوا بها عليها ولا يكون الحكم على الوجود بكونه عينه في الواجب كما قاله
 الحكماء مما لا يتركركم فلا يكون نقل مذهب الحكم في هذا المقام على ما وقع في
 المواقف نفلا للمذهب الخالف لزيادة الوجود في الواجب مع انه بصدده
قول فينبوهم من ذكر تعدد حقيقة قالوا انه كالبوح في شجرة فانه لو عرض على الفقيه
 الفيلسوف كسئل عن ذكر شجرة وبقول ان ذكر المرفع وللخفيض في الماء
 واما الفيلسوف فلا يخفى عليه ان ليس بهما الا الماء وينبغي ان هذه الحالات امور
 اعتبارية بسبب هبوب الرياح فكما لا يبقى بعد سكون الرياح وزوال الاعتبار
 المتوهم الا الماء كذلك ليس في الوجود سوى ما لا يبقى بعد سكون رياح التوهمات
 وزوال توهم الاعتبار المتوهم **قال في الشرح** ولو كان داخل في الاخر
 استدلال عليه ايضا بان الوجود اما جوهر فلا يكون فناء للعرض واما عرض فلا يكون
 جوازا للجوهر **واقاب** عنه في المواقف بان الوجود لا جوهر واجاب عنه في الوا
 بان الوجود لا جوهر ولا عرض فان الجوهر والعرض من اقسام الموجود والوجود
 ليس من اقسام الموجود لاستحالة ان يندرج الشيء تحت المصنف بذكر الشيء وفيه
 نظر اذ مضمون المستدل ان الوجود على تقدير وجود الذي يلزم من كونه فناء

في قوله بان الوجود لا جوهر ولا عرض فان الجوهر والعرض من اقسام الموجود والوجود ليس من اقسام الموجود

جوازا للموجودات كما هو المفروض ضرورة ان جزء الموجود موجود منفصم الى الجوهر
 والعرض والقربة واضحة وليس الفرض ان الوجود منفصم اليهما في نفس الامر حتى
 يرد بما ذكره من ان الوجود ليس من الموجودات فلا ينقسم الى ما يندرج فيه
قول ويجاب عنه بان ما يعني ان خلاصة الدليل انه لو كان الوجود جزاء
 جميع الماهيات يلزم تركت الماهيات من اجزاء غير متناهية بسبب احتياجها
 في امتياز بعضها عن بعض الى الجزء المتميزة المحتاج الى الجزء المتميزة الاخر الى غير النهاية
 وهذا لا يتوقف على كون الجزء المتميزة والمتبينة هو لا فلا يحتاج الدليل الى كون
 الوجود فراتيا وجنبا والافراد الاخر فصولا بهذا على تقدير ان يرد بالجسر والفصل
 معناهما الظاهر ويمكن ان يقال على معنى الجزء المتميزة والجزء المتميزة فلا يرد
 المنع اصلا **قول** التمس الا ان يقال انه تنبها اليه قال فيما نقل عنه هذا انما تم
 اذ كان علمها بالاشياء بمحصل صورها وهو غير معلوم قطعا يعني انه اذا كان
 علمها حصولا يكون معلوما منها موجودة فيها بوجود ذهني فتكون اجزاء
 الماهية الغير المتناهية موجودة فيها معا مترتبة لحصول صور جميع الاشياء
 فيها موجودة او معدومة فيعلم التنس وهذا التنس وان كان في الموجودات
 الذهنية لكنه باطل لبيان برهان التطبيق فيه كما سيذكره المحقق واما اذا لم يكن
 علمها حصولا فلا يلزم ان يكون معلوما منها موجودة في الذهن سواء كان
 ذكر حصولها كالتنقيب مذهب الحكماء او لا اما الثاني فظا واما الاول فلان
 معنى العلم الحصري ان يكون المعلوم حاضرا عند العالم غير غائب عنه وهو
 لا يستلزم بقوته وحصوله منه وكيف لا فان علم الله تعالى بالاشياء حصولا
 فلو استلزم ذلك الوجود الذهني يلزم بثبوت كثرة في ذات المقدسة ويدل
 على ما ذكرنا من حصول الوجود الذهني في حصول صور الاشياء كما يدل عليه عبارة المعاصرين
 بهذا تحقيق ما ذكره وفيه بحث لان تلك الاجزاء ان كانت متميزة كجب المعاصرين
 يلزم التنس الباطل بلا شبهة كما عرفت والا كان تمايزها في الذهن وهو يتلزم و
 جودها في الذهن او التمايز صفة ثبوتية لموصوفها في نفس الامر فاما في الخارج
 او في الذهن والاول باطل في هذه الصورة ضرورة فتعين ان يكون ذكر الانقسام

في الذهن فيلزم ان يكون موصوف ذكر التسمية موجودا ذهنيا لان الاتصاف
الخارجي كما يستلزم وجود الموصوف في الخارج كذلك الاتصاف الذهني يستلزم
وجود الموصوف في الذهن والبدية لا تفرق بينهما **2** نقول وجود تلك الاقوال
المتغايرة بحسب الذهن في الذهن اما ان يكون وجودا او حصولا في المبادي
العالية فيلزم ان يكون علمها بها بحصول صورها فيها فبين المقتضوم من لزوم
النسب الباطل او في القوى القاهرة فيتوقف ذلك على امكان تعقل كنه الماهية
بالقياس اليها وهو غير معلوم كما ذكره ولو فرضنا ذلك لم يقتض مضاعف
لزوم ذكر النسب الباطل وكما ان تغير الدليل ونقول ان بعض ادلة الوجود الذهني
الذي يسمى من انما حكم على المحدثات بحكام ثبوتية مما يؤخذ منه الدلالة على ان
علمها بالاشياء قبل وجودها بحصول صورها وهو يستلزم النسب الباطل وبيانه
ان تلك المبادي تحكم على الامور الغير المتناهية الموجودة قبل وجودها باحكام
ثبوتية صادقة مما وادليت في الخارج فهي في الذهن وليس ذكر الوجود و
جودها اذ هان لعدم احاطتها بغير المتناهية معا وعدم كون العلم الاجمالي على
وجه عام وجودا ذهنيا كما سقته فتبين ان يكون وجودها تلك المبادي فيلزم
النسب على تقدير ثبوت الوجود من تلك الماهيات الموجودة التي كانت حاصلة
في المبادي حصولا علميا انطباعيا على مقتضى ذكر الدليل فتأمل **قال في الشرح**
لانه اذا مقتضى العروض ان يبنى هذا على ان وحدة العلة الثبوتية يستلزم وحدة
المعلول وبناء في نفسه فيقال انما يعلم ذلك او كان تلك العلة واحدة من جميع
الوجوه ونوم وان يبنى على ان وحدة الملزوم بناء في اختلاف اللوازم ونسبها والآل
انفكاكها عنه ويظهر ان العروض والذخول والنسبة امور متغايرة فنقول
العروض لبعض الماهيات والذخول في البعض الآخر في النسبة في البعض الثالث
ليست بمنافية وان يبنى على شئ آخر فلا بد من بيانه **قوله** قد يقال لا يقتض لادوم
لمنع اقتضاء العروض والنسبة على تقدير اضافتهما اما الاول فلان الوجود
لو كان عارضا لكان من الصفات المحتاجة الى موصوفها ولا شك ان الاحتياج الى
الموصوف مقتضى ذات المحتاجة فكيف يكون احتياج الوجود الى الموصوف مقتضى ذات

ذاته فيكون العروض اللوازم للاحتياج لذاته مقتضى ذاته اولا يعقل احتياج الصفة
اللازمة لصفة شئ لذاته الى امر آخر غير تلك الذات والصفة المدروسة ضرورة
انها حاصلة على تقدير حصول الذات والصفة وان فرضنا عدم اقتضاء الغير
سواها اياها واما الثاني فلان اقتضاء شئ من الماهيات نفس الوجود عين
اقتضاء الوجود ونفسيتها فتدبر **قوله** وهو مقتض بالعارض ان اختلاف الذات
في افرادها بحسب الشدة والضعف وغيره من انواع اختلاف الشكك لو اوجب اختلاف
النسب نفسه ونقدده في تلك الافراد بناء على ان مقتضى ذلك الاختلاف هو الذات
لا وجب اختلاف العارض في افرادها بقدره ايضا بناء على ان مقتضى ذلك الاختلاف
هو العارض فيلزم ان لا يكون العارض ايضا متشككا والتفرقة بان الاختلاف في
صورة الذات يكون مستندا اليه وفي صورة العارض يكون مستناده الى موضوع
تحكم محض والحل ان الاختلاف في الافراد يكونان يستند الى الفصول ان كان الذات
جانب الافراد والى التشكلات ان كان الذات نوعا او فضلا كما ان اختلاف
العوارض في افرادها بالتشكك يستند الى ذات موضوعاتها لا انفسها على ما قالوا
من ان اختلاف كالات العارض مستند الى ذات موضوعاته المختلفة بالحقبة
لا الى العارض **قوله** اقتضى على هذا الوجه باننا ننصو الوجود الى لو قلنا تعقل
في الصور من على التصورات المطلب ولا يقوم بهذا الاعتراض حتى نقول الى دفعه
بما ذكره اذ يكون الوسط مكررا الا ان الملايم لذلك ان يقال ولا تعقل الوجود
بدون الاضافة وان كلام الخارج في الجواب عن قوله فان قيل لانه ان تعقل
الماهية الى آخره ياباه حيث استدلل على المقدمة المنوعة وهي ان تعقل الوجود
ينك عن تعقل الماهية بثبوت التشكك في ان الماهية موجودة ولا شك ان هذا
الدليل انما يدل على انفكاك التصديق بالوجود عن تصور الماهية لانه انما
تصور الوجود عن تصور الماهية اذ الفكر لا ينافي اجتماع التصورين وحيث
يتوهم رجوع الدليل الى ما ذكره المقتضى وان جعل ذلك ليل على عدم استدلال
تصور الماهية بتصور الوجود كونه مقوما له كما يدل عليه كلام الخشحي حيث قال
او على انه اما غيرها او غيرها لا على عدم الاستدلال مطلقا حتى يقال ان الشك

لا يثبت اجتماع التصورين لم يثبت المفردة المنفردة التي تصدق ثباتها اذ عدم
الاستدراك المخصوص ليس بالتفكك او نفى الخاص لا يستلزم نفى العام اللهم الا ان
يجعل المراد بالانفكك في الدليل عدم الاستدراك المخصوص وهو يستلزم المصادق
على المطلوب اذ المدعى عدم كون الوجود مفقودا للماهية وقد جعل جزءا من الكمال
لظهور ان عدم كون الوجود مفقودا لازما لقصوره لتصور الماهية الذي استدرك
عليه انما هو بعدم كون الوجود مفقودا لها ثم اعلم ان في تقريب الشرح اضطررنا
اذ لا يخرج من قوله فان نفعل وجودها في الذهن باعتبار كون المراد بتفعل وجود
الماهية تصور اذ التصديق بالوجود لا يغير وجودها الذهني بل الاعتبار بل
بالذات اذ وجودها الذهني تصورها والتصدق بتعلقها لا يكون عينه
بالذات واللا يخرج من الاستدلال المذكور على عدم الاستدراك كوز التصديق
والتحليل ان الشارح بنى كلامه او لا من قوله فان قيل نتعلق الماهية كين يتفكك
الى قوله واجيب بانه لو كان تمثل الماهية مستلزما الى على كون المراد بالانفكك
تفعل الوجود عن تفعل الماهية انفكك تصور عن تصورهما ولما ران فوق منع
انفكك التصور عن التصور عدل في الجواب الذي ذكره بقوله واجيب بانه
لو كان تمثل الماهية مستلزما الى الى التقدير الذي ذكره الخ فيقول الانفكك المذكور
على انفكك التصديق عن التصور ففما لذكر المنع فكانه قال ليس المراد بالانفكك
المذكور انفكك التصور عن التصور بل انفكك التصديق عن التصور وجب
بتمنع الانفكك وعدم الاستدراك اذ لو استلزم تمثل الماهية الى و قد يدفع ذلك
الاضطرار المتوهم في كلامه الا انه يحتاج في تقريب الجواب الى التكليف الا انه
عنه ظاهر كلامه واعلم ان في قوله واجيب بانه لو كان تمثل الماهية الى نظرا
اذ سوق الدليل الذي ذكره بقوله لو كان تمثل الماهية الى يدل على ان المقصود
هنا الاستدلال بثبوت التفكك في وجود الماهية عند تفعلها على نفى مجرد استدراك
تفعل الماهية تمثل وجودها وقوله لاستحالة التفكك في انصاف الشيء بمقومة
عند تمثله يدل على ان المقصود هو الاستدلال بثبوت التفكك على نفى الاستدراك على انه
مفهوم وهو بالحققة راجع على كون المقصود نفى مقومية الوجود وايضا ان اريد

المس على ما اشار اليه ووجه حيث قال ويمكن بان يدفع الازمة ولا يبعد ان يثبت ايضا
الكون تفكك الدعوى ممكنة في مثل الفرج والغم وسائر الاعراض القلبية التي لم يذكر في
الاقسام كاذكرناه **قوله** بدسب الوجود او قطعية الى اشار به الى ان لفظ الضرورة
التي وقع في عبارة السائل حيث قال لان وجود النقوض ضروري اما بمعنى البديهي
الذي يذكر في مقابلة النظر او بمعنى القطعي فانه يقابل للمعنيين المذكورين **قوله**
لو ان كان يكون بعضها عدسيا الى لم يرد به ان النقوض مفقودة في هذين التقيضين لان
ما يشرع قوله في جميع الصور وقوله ويمكن ان يدفع الازمة بل المراد ان في النقوض نقضا
ان يدعى فيه العدمية ونقصا يمكن ان يدعى فيه الجوهرية وهو لا ينافي ان يكون فيها نقضا
اخر يمكن ان يدعى فيه الضرورة او القطعية **قال** في الشرح فاجنس الحديث الى **قال** في
الكون ليس ينشئ لما تحته من الكاوان الاربعة على ما يدل عليه ما قال من ان الكاوان
طبيعة واحدة انما التمايز سببا بالمعارض كما سبق **قلت** جعل من قبيل الاجناس على
سبيل التقلب او اراد بالاجناس معنى الاقسام وهو ظاهر **قوله** فنام الى وجه
التامل ان الشارح قال بعد ذكر ما ذكره في معرض الاقسام الذي من جملة الشك والوهم
هذه اجلة اقسام الموجودات مشبهة الى ما ذكره ثم قدم عليه قوله فاجنس الحديث وكذا
ان الوهم والشك من قبيل المذكور في معرض الاقسام المشار اليه بذلك اللفظ وهو
يعني ان بعدهما في التذرع ايضا اللهم الا ان يقال اراد به الاشارة الى المذكور بالذات
قال في الشرح عسرة منها مفذوخ الى فثبت لانه ان اراد بمقدوريتها كونها
مفذوخ على معنى ان يتعلق القدرية بها ابتداء بلا واسطة فتعلقها بسببها المعذور
كالحكم يلزم ان لا يكون **الاجناس** مفذوقة لانها عبارة عن كيفية يحدث في الهواء
بسبب توجه المعلول الى الفرج والتعلق كما افشان الشارح فيما سيجي ان يتعلق القدرية بها
انما هو بواسطة تعلقها بهما ولا يمكن تعلق القدرية بنفس الصوت ابتداء بلا واسطة
تعلقها بهما وان اراد به ما يمكن كون سببها مفذوقا وبطلان المصير العشرة لان الحواشي
مفذوقة بهذا المعنى اذ الحركة الاختيارية ربما تكون سببها لها **قوله** في ربا كانت
الى السبب الغريب له اما سوء المراجع اذ تفرقوا الى انصاف على اختلاف المذهبيين واذا
الحواشي ربما يكون سببها لغيره الامر فيكون سببا بعيدا للمالم **قوله** نعم الجوهر

الى الاقسام الخمسة **هذا** التقسيم منهم مبني على عدم تركيب الجسم من الجوهر الفرد والاول
فذلكون جوهر وان غير الاجسام من الجوهر لا يكون مركبا من جزئين احدهما حال والاخر
محل وكما هو الاولان بناء على تسليم ادلتهم عليهما فلا يخفى ان الثاني لا دليل عليه اصلا قال
بعضهم وان اردت حصر اعطيا قلنا الجوهر اجسام او لا اه لا يخفى عليك ان هذا ليس
حصر اعطيا ان اردت به ما يجرى العقل فيه بالاحضار نظر الى مجرد مفهوم العنصر من غير
استغناء بالمفاهيم الاجنبية على ما هو المصطلح اذا تجزم يكون جزء الجسم مادة او صورة
يتوقف على الجزم سقى الجزء المتوقف على ادلية الحارضة عن مفهوم العنصر والجزم يكون
الحارز من الجسم نفسا او عقلا متوقف على ادلة باطنها وهي خارجة عن العنصر وان اردت
به ما يتناول الاستقراء الحاصل بالتبعية العام للجسم المقطوع به الغير الذي ليس النقيض و
الاثبات كالتقسيم الحادث الى المتغير بالذات والحال فيه بناء على نفي الجزم على ما زعمه المتكلمون
فلا تخفى ذلك ايضا لان الدليل لم يقع على ان الجوهر الحارز للجسم اذا لم يكن مفقودا فيه يكون
مؤثرا فيه البتة من نفس والعقل او الاستبعاد عند العقل في وجود جوهر مجرد
لا يتعلق بالجسم باحد المتعلقين فتأمل **قول** قيل ربما جاز ان يفارقتها في بعض اقسام
الهيولى في هيولى العناصر الاربعة ويولد الافلاك غير مقطوع به اذ من اقسامها ما جاز
ان يفارقتها الصورة لا الى بدل وكذا من اقسامها ما جاز ان يفارقتها الى بدل ويكون
في غير العناصر الاربعة بل في غير اقسامها ما ثبت حصر العناصر فيها وايضا منها ما لا
ان يفارقتها الى بدل ويكون في غير الفلك اذ لم يثبت ان كل ما لا يقبل الكون والنفس
جسم فلكي بل السات هو ان كل جسم فلكي غير قابل لهما **قول** كان الحصر استقراسا لا
لا يقال كون الحصر في جميع ما ذكر استقراسا على تقدير ان تلك السمات غير متعاقبة
فان حصر ما جاز ان يفارقتها فجاز ان يفارقتها الى بدل لما ثبت ان تلك السمات مستقراسا اذ لا
الاستقراء يجب ان يستند الى التبع والاستقراء وهذا الحصر لا يجب ان يستند اليه لجواز
ان يستند الدليل للتلازم بين الهيولى والصورة **لان** **القول** هذا لا يفرق بين
اي المقصود فيكون ذلك الحصر عقليا وهو حاصل سواء سمى ذلك بالاستقراء او لا
على ان المراد بالاستقراء ما يقابل العقلا لا ما هو اخص منه اعني ما يستند الى التبع
والاستقراء والالم يجرى الحصر فيها الحصر في الجوهر المجموع بالدليل كالحصر المذكور

وتسبب هذا الحصر بالاستقراء لاستناد كنه افراده الى الاستقراء وهذا القدر يكفي في النسبة
فتأمل **قول** الصورة الشخصية ان اراد بها الصوت السمي الشخصية اذ الصوت النوعية
الشخصية يسمى بالصوت النوعية والجواب ان المراد ان الصوت اولها كانت نوعها عام
الافاق فصوت مسمية وان كان خاصا ببعض دون بعض فنوعه ولا يرد النقص بالصوت
الشخصية الجسدية لشمول نوعها للجميع **قول** هي الافلاك والكواكب ان اراد بالافلاك
الشفاذ الغير الدالة للحرق والالتيام فيتناول المتم والندوة فلا تنقض الحصر بها **قول**
واما المواليذ ينتقض بهذا الحصر بالكميات التي لا اذ في لهما فتأمل **قول** ذهب في
التي يورن التي ومعناه ثم اعلم ان الاول ان لا يحرم بدتس كما في الموافقة حيث
قال فكان ذهب في اذ الاشتراك في بعض الصفات لا يستلزم الاتحاد في الحقيقة اللهم
الا ان يحمل على الشبه اي كذهب في كنه تنقض النفاذ في الحقيقة وهو غير معلوم ايضا
الاولى ان يقال كان ذهب في كاد وقع في الموافقة **قول** قيل ينتقض على الغير في
والعمل ان المراد بغير النفس والارادة الغير الذات بالفعل او بالقوة القسرية حيث
يشمل باد في بسبب قد ينفصل قسما منه لا مطلقا الغير فلا ينتقض مثل العمل لانا
لانهم كونه غير ذلك نعم يرد النقص به على حصره الذي ذهب في الاجم السبعة وان قيل
الذائب بالاستقراء للذائب وان وادى ان مثل ما ذكر لا يصدق على غير الذائب بهذا
المعنى يبطل الحصر في الذائب وغير الذائب بوجه منها **قال** في الشرط ولما ناطق هو
الان ان امره كالاصحاب النفوس الجن وبعض الملائكة ناطق وليس بالان والجواب انها
على تقدير محققها عندهم عن القسم اذ ليس من الحيوان وايضا المراد بالناطق ما وقع ادراك
المفعولات ولانهم يحقق تلك القوة منها **قول** يكون مبدأ الاحدهما ومنتها لانا الى الحد
التيك بين المطلق وهو الحقيقة وبين السطحين وهو الخط وبين الجسمين وهو السطح فالخط والسطح
مع كونهما مقدورين في انفسهما يقعان في اشتراك بين القادير والحدود المشتركة
بين القادير لا بد ان يكون مخالفة في النوع لما هي **قول** لهما فالنقط مخالفة للخط بسبب
الماهية وكذا الخط مخالفة فيهما للسطح والسطح للجسم وانما وجب هذه المخالفة لان الحد
المشترك يجب كونه محققا اذ اضم الى احد القسمين لم يرد به اصلا واد افضل عنه لم ينفق
شياء والا كان الحد المشترك جزءا اخر من المقدار المقوم فيكون التقسيم الى قسمين

فما لم يسهل والتقسيم الى قسمين الحقة ومكذبا فالنقطة عرض حال في الخط والخط في السطح
والسطح في الجسم ولا سبب بينهما بالكلية فلما يقال السطح كم فهو من الجسم ثلثة او اربعة **قوله**
الا ان يرد الوجه الوضعية ثم قد وجدنا عبارة المفروض في ضوئيه التي رأيناها بديل
الوضعية لفظ الفرضية وهو المطابق لما ذكره في بعض شروح المواقف من تفسير الالفاظ
وهو ان يقال اما ان ايراد بالحدود وحدته واستدراك الحقيقة الواقعة في نفس الامر والحدود
وكلاهما باطلان اما الاول فلان الحد انما يتحقق في نفس الامر اذا وقع الفصل والاشياء
في نفس الامر وهو مستلزم بعد الحدود والتلازم ان يكون المتفصل من قبيل
المتفصل اذ يمكن اتصافه بالوحدة الفرضية فعمل هذا لا يطابق الجواب الذي ذكره الشيخ
الاعراض بل الواجب في الجواب ان يقال المراد به الحد الواحد المشترك الفرضي الذي يتوهم
ويختل بين اجزاء الكم المتفصل كالنقط المنوهم بين اجزاء الخط وهذا الفرض الذي ينفق
بنوته في المتفصل من الوجودات والتميزات فحينئذ يصح ما يطابق لما في نفس الامر كشبه
النقطتين بكرة المتحركة حكمة وضعية كما يشهد له لفظة السليم ومثله لا يتصور في
المتفصل لان لا يمكن للحد من ان يلاطف في العدد حد واحد فاصلا بين قسميه فان العشرة
مثلا اذا قسمها الى ستة والاربعة لا يمكن ان يلاطف بينهما قدسوا الجزء السادس والجزء
الذي بعده الاربعة وكل واحد منهما لا يمكن ان يتوهم كونه هذا فاصلا بينهما يكون مبدأ **قوله**
ومنهمو للآخر كما في المتفصل ويمكن ان يجاب ايضا بان لو سلم امكان فرض الامر الواحد المتفصل
بين اجزاء العدد فلان كونه هذا على مقتضى تعريفه لانه ليس ذا وضع اذ لا يشك ان ذلك الامر
الفصل الذي يكون مبدأ الاحد هما ومنهمو للآخر من قبيل الوجه التي هي غير قابلة للوضع
لا يقال المراد يكون الحد اذ وضع ان يكون ذا وضع معروض لان كل ذي وضع في نفس الامر
يكون موجودا في الخارج وان الحدود المشتركة ليست بمختلفة بل معروضة ولا يشك ان
الوحدة قابلة لكونها ذات وضع معروض **قوله** لان كل قابل للوضع
كذلك اي اللشارة الحسية في نفس الامر لا بد ان يكون موجودا لانهم صرحوا بالنقطة
المتوهم في وسط الخط قابلة للوضع في نفس الامر مع انها ليست من الموجودات بل الواجب
ان يكون الشيء ذا وضع كذلك اما وجوده او وجود محله كما سيأتي **قوله** ولا يفيد العناية
في مثل هذا المقام ان العناية ان يفيد الكم المتفصل الغير القابل بالقيود المحصورة بالحدود

حادثان وان يقال المراد بالكم المتفصل الغير القابل الغير القابل الذي يكون القبلة التي لا تتأخر
البعدية تسمى لذاته ولغيره بواسطة او المتفصل الغير القابل الذي يكون الاشياء نسبة اليه
بالحصول فيه ولا يشك ان امثال هذه العناية لا يفيد في هذا المقام في مقام بيان انحصار
الاشياء الموجودة في الاشياء التي انحصرت فيها في نفس الامر فلو هذا الثاني بل لا يصلح
هذا المقام **قوله** قد استدلوا على الانحصار في حاصله ان الكم المتفصل لا بد ان يكون
اجزاء متفرقة غير متصلة بعضها ببعض والا لكان قاطنا متصلا وكل متفرق مفرد غير متقسم بالفعل
وان جاز قبوله اياه لان مبدأ المتعدد وكل ما هو مبدأ المقدس سواء كان ذلك المقدس
عددا او معدودا امتناعا او غير متناه لا بد ان يكون له غير متقسم بالفعل وكل مفرد واحد
قالوا اما ان يؤخذ من حيث انه واحد من غير ان يلاطف عنده الشيء الذي حقيقته
الوحدات او يؤخذ من حيث انه شئ حقيقي غير الوحدات كان ونحوه فالاحاد المأخوذة
على الوجه الاول وحدات مجمعة بينها انفصال ذاتي فيكون عددا مبطلا تلك الوحدات
فرض كم بالذات والمأخوذة على الوجه الثاني ليست وحدات بل امور معروضة لها منفصل
بانفصالها فقط فلا يعتد عرض الانفصال لها الا عند اعتبار كونها معدودة بالاحاد
التي فيها فيتوقف كونها كذا متفصلا على اعتبار عرض العدد لها فيكون كذا بالعرض
فتثبت ان الكم المتفصل بالذات هو العدد وفي نظر اذ لان كل ما يؤخذ على الوجه الثاني
من الاحاد يكون انفصالا بسبب انفصال الوحدات العارضة لها فقط وبسبب كونها
معدودة فقط لم لا يجوز ان يؤخذ حقيقة عرضية مركبة من تلك الاحاد حقيقة لذاتها
الانفصال والانقسام الى المنفقات التي هي اجزائها فيكون كذا متفصلا بالذات و
كونها كذا متفصلا بسبب عرض العدد لها لا ينافي هذا الاقتضاء وغاية ان يكون
كذا متفصلا بالعرض ايضا كما ان العدد كم منفصل بالذات ومنفصل بالعرض ايضا
بسبب عرض العدد **قوله** وذهب بعض النحويين الى ان جعل هذا البعض الكم المتفصل
جاء لئلا يخرج احد هما قار وهو العدد والآخر غير قار وهو الصوت واجمع عليه بان
القول مركب من المقاطع وسعد ربها وجم اجزاء لها وكل ذي جزء بعد ربحه فهو كم
ليس متصلا فهو منفصل واجيب بان الكثير مفعلة فانه ليس كذا بعد ربحه فهو كم
اذ يجوز ان يكون له صمد اخر في قد عرض لها مقدار او عدد فصارت كذا متصلا

و منفصلا بالعرض **قوله** واما الجسم مع سطحه ان التعريف المستفاد من التقسيم لا بد ان يعتبر فيه
المقسم فاما ان يكون حاصل التعريف لكم المنفصل بالذات انكم بالذات لا يكون بين اقسامه
المعروضة حد مشترك ولا يمكن ان مجموع السطح والخط ليس كما بالذات بل بالنظر الى انقسامه
وانفصاله اليهما بل بالعرض بسبب عروض الحدود ويجوز ان لا يكون حد مشترك كما بينا في اقسامه
لا يقتضي كماله منفصلا بالذات **قال السراج** والكيف اربعة انواع في هذا الموضع خروج
الوضع عنه اذ مقتضى ما ذكره هنا من جعل العدد الذي يلوها عن الوحدات كما منفصلا
موجودا ومن تعريف الكيف وذلها في الكيف مع انها ليس مما ذكره من الانواع الا
اربعة والصواب ما سبذكره من ان الكيف عرض لا يقتضي القيمة واللاقيته وانما يخص في
الانواع الاربعة لخروج الوضع عن الكيف بسبب اضافة اللاحقة في تعريفه **قوله في الشرع**
فالاصوات والحروف فالاول ان يقول فالاصوات وسائر نواحيها ورواد فيها او يقول
الاصوات والحروف والجهاق والكفاء والحدج والنفلا ولكن في ذكره الصوت عن ذكره رواد
كما لا يقتضي اولاه على ما ذكره المصنف اذ السمع ليس محمدا فيما ذكره **قوله** قيل مهو الهيو
للصورة المفعولة ان يقتضي التعريف ايضا تبيين النفس للعلوم فانها تبيو له لنبو له
الاشارة وليس لا فوقع عندهم **قوله** فالاول ان يقال ان قد يتوهم ان في الفاعل النفس مهيو
الهيو له للصوت والاعراض الدفعية بفيد الانفعال بناء على ان المراد به ما فيه مفعول ال
تفعال وهو التأثير التدريجي وقبول الهيو له للصوت وتلك الاعراض ليس قبولها للتأثير
التدريجي وليس شي اذ المراد بالانفعال منها ليس معنى المفعول بل التأثير المطلق سواء كان
تدريجيا او لا لظهور ان كون التأثير تدريجيا ليس معتبرا في معنى الفوق واللاقح وعند
ان التقى انما يندفع بتعريف التعريف على ما هو الواقع في نسبة المسمى كما نقل بيان ذلك ان
المراد بالذات التعريف بها ما يكون له تأثير غريب بمعنى التأثير على طمان معتق طبيعة
التأثير وليس ان تأثير المفعول الهيو له بان يوضع فيها الصوت والاعراض ليس تأثيرا
مخالفا لقتضى الهيو له اذ ليس لها مقتضى ذاتيا بل هي قابلة فقط للأنظر الغريب حاله
يدل على هذا المعنى دلالة واضحة بل انما يدل على المعنى الذي سبذكره في بيان ان كل جسم
مكان طبيعي وهو التأثير الذي لا يكون من ذات الشيء فاما ان التأثير الهيو له بانما والصوت
والاعراض فيها تأثير غريب بهذا المعنى لعدم كون ذاتها اذ ليس لها تأثير في شيء بل هي قابلة

نقط وقد وجدنا في اكثر النسخ التي رأينا باللفظ العرب والظاهر انما ليست بحجة لبقاء التقى حاله
بالنسخة الصحيحة ما وقع في لفظ العرب مطابقة لنسخة المسمى ثم انهم حصروا الكيفية الاستعداد
في الفوق واللاقح فلو لم يكن تبيين الهيو له للصوت النوعية ولا انواع الاعراض منها على ما في
ذلك التعريف بطل ذلك المصنف وكذا الحال في تبيين النفس للعلوم ويدعون ان الهيو له كما
يكون كماله انفعال يكون هو الفعل كتهيوه الفاعل للتأثير وهو خارج عما ذكره ودعوى كون
الاول موجودا دون الثاني حكم محض كيف والدليل الدال على وجوده خارجيه ايضا اذ لا
خلاف والتفاوت بالقرب والبعد والشدة والضعف خارج التهيو له للتأثير ايضا
فان استعداد الفاعل الذي تحقق مع شروط متقدمة مثلا اقرب واشد من استعداد الفاعل
الذي يحقق مع شروط واحد **لا يقال** فبعدم الاستعداد بالشدة يحرم الاستعداد للضعف
فرد التقى على المفعول **لا نقول** ارادوا بالاشارة ما يترجم به القابل في احد جانبي القول
والاقبول فبيو على ان المراد بالاستعداد ليس اصل القول الذي ثبت اليه على الوا
لاذ امر اعتباريا بل مراتبة المستمرة للزمان **قوله** والتكيب الاولى هي العدد
بما لا بعده الا واحد كالثلث والحق والسبعة وغيرهما يكون فردا والتكيب هو
كون العدد تحت بعده غير الواحد ايها كالأربعة والستة والثمانية وغيرهما يكون
زودا **قوله** فلا بد ان النسبة الحركة الى الآن ان نسبتها بمقارنته موجودا لها اذ كجسودها
في محله الذي هو الزمان **لا يقال** ان اريد ما ذكره الحركة بمعنى القطع فليست بوجود
فلا بد من التقى بنسبتها التي هي غير موجودة ايضا اذ المراد بنسبة الاشياء الزمانية
نسبة الاشياء الموجودة بقرينة كون عدد لغير الحق الموجودة فانها لا تقضى
الا للموجودات وان اريد بمعنى التوسط فلان ان نسبتها الى الآن مطلق لا يكون نسبة
لها اذ هي وان كانت مستمرة بحسب الزمان كمن حدودها وصورها في الآن كما يبر
الاشياء ونسبتها بهذا الاعتبار الى طرف متغير لها **لا نقول** المراد الحركة بمعنى القطع
كن عدمها لا يستلزم ان لا يكون لها متى موجودة فان وجود الطبيعة لا يستلزم
وجود جميع افرادها فحق تقضى جميع الاشياء المعقبة وان كان بعضها اعساريا كما حكم
المستعمل فان تقضى جميع الاعتباريات وكون الشار بعدد تقضى من الموجودة
لا بعدد **قوله** فاصل في لم نقل احد بان الوضع النسبة بخلاف المعنى واللا يترك

وبية

لم يحل النسبة فيما عدا ذلك وانما لم يجعلوا الوضع نفس النسبة كما في الاولين لان من النسبة
حالة قائمة بنقض الوجود الذي له نسبة الى البعض والى الامور الخارجية والوضع حال قائمة
بالوجود فيكونان متباينين فلا يصح تعريف احدهما بالآخر **قوله** لا يخرج عن بعد الخ واما ان
هذه الدعوى ليست في مرتبة دعوى وجودية الزمانية مع عدم الاثنين من البعد
حكم في الاول بانها لا يخرج عن البعد في الثانية بانها بعيدة جدا بيانه ان البعدية هي بان
لا فرق بين الزمانين والامان في الوجود والعدم فالحكم بان احدهما موجود دون
الآخر فحكم محض وبعد جدا واما دعوى كون الزمانين متباينين في الوجود والاضداد فثبت
في تلك المرتبة من البعد اذ لا يحكم العقل بالبعدية بان لا فرق بينهما في كون احدهما ذاتيا
للمتة وكونه تمام المتكسر وكونه شاملا للمتة من الابعاس وكونه غير متدرج تحت
جنس غيره بل غاية الامر ان لا يحكم العقل بالفرق **قوله** والمكمل وان قالوا ان هذا
جواب عما قيل من انه لا تفاوت بين القولين في المكمل فليكون بوجوده مالا
وجود له منها في الاعيان في الارض **قوله** اعني الشاملة في الظاهر من الاول الشخصية
دون اقسام الوجود التي هي الواجب والجوهر والعرض لكن ينبغي ان يحمل عليها اذ لا يحل
للعقل ان يحيط بافراد الشخصية وتعين الاكثر منها حتى يمكن ان يحكم على بعض الامور
العامة بشمول الاكثر كالعلة والكنة مثلا ولا نهم وضعوا الاحوال الخمسة ككل قسم
اما على جهة فلم يبق لهم الا الاحوال الستة كمن تلك الاقسام فوضعوا اليها بهذا
الباب فلا خطوا في الاحوال المبحوث عنها فيه شمولها لتلك الاقسام دون الافراد
الشخصية فهذا قرينه واضحة على ان يراد بجميع الموجودات او اكثرها تلك الاقسام
في يبره هذا التفسير في التفسير الذي ذكره لموله وقيل لظهور ان ليس المراد به
مجرد عدم الاختصاص من غير التحقق في شئ من اقسام الوجود كالعدم لعدم تهاد
وهو كون بعد تفسير الامور العامة بل المراد الشمول لجميعها او اكثرها انا ان اللفظ
من نعلم بعد ذكر ذلك التفسير بقوله وقيل عدم الرجوع اليه اللهم الا ان يكون
ذلك النقل محتملا على مجرد التعابير في المفهوم **لا يقال** يلزم من التفسير المذكور انه
لا يبحث عن الكيفية والكمية والاضافة ومنه والفعل والانفعال في قسم الارشاد
بل في قسم الامور العامة لانها من الامور الشاملة للجوهر والعرض وما يبحث

في ذلك المقصد لا بد وان يكون من الاحوال المحققة بالعرض **لا يقال** مرادهم بها
البحث عن الامور العامة التي هي عن الامور الشاملة من حيث انها شاملة اعني ان يلاحظ
في البحث شمولها للموجودات سواء كان هناك جهة اختصاص لا يلاحظ كالبحت عن
الوضع واكثره التي هي من المعارض او لا كالبحت عن الوجود والمراد بالبحث عن الامور
المحققة اعم من الامور المحققة التي لا يكون فيها جهة الشمول امس كالبحت عن الخطوط
ومن الامور الشاملة التي لها جهة اختصاص لكن لا يبحث عنها من حيث انها شاملة
بل يلاحظ فيها جهة الاختصاص فقط كالبحت عن العدد ككون قسم من العرض وما
ذكره من الامور من قبيل القسم المتأدون الاول لظهور ان ما ذكره انما يبحث عنه
لكونه من احاسن المعارض لا لكونه من عوارض اكثر الموجودات او لقول المراد
بالامور العامة ما يحل على الموجودات موافقة للاشتقاق ويؤيد ما ذكره الفاضل
في خواص شرح المطالع حيث قال يجب ان يقال الامور العامة محمولات بنسب
بشكل الاعيان معيدة بالقيود المحققة وما ذكره وان يمتثلها بما فيها من قبيل
المسألة وكونه من قولهم المقصد الاول في الامور العامة ان المقصد الاول
في بيان احوال الموجودات يجب الوجود وبيان احوال الواجب الوضع و
هكذا افعل بما يكون المراد بالشمول والاختصاص بطريق الصدق والحل لا بطريق
العرض فلما يد النقص بما ذكره لان محقق بطريق الصدق والحل وليس بشئ مل فامل
فان قيل العلم والقدرة والارادة والسمع والبصر من الامور الشاملة بطريق
العرض ومفهومات ما يشق منها شاملة بطريق الصدق مع انه لا يبحث عنها
في الامور العامة بل في المعارض **قلت** لا يتوهم ورود النقص مثل هذه العقائد
وما شق منها على مذهب نقات الصفات عند مع ومنهم المص اذ لا شمول لها عند
بحسب عرض حقائق تلك الصفات ولا شمول لاستق منها بحسب الصدق اذ من
العالم من قام به العلم ولما لا يكون له علم زائد لا يكون عالما ولا يطلقون عليه
في مراد به معناه الحقيقي نعم ربما يطلقون العالم على معنى من متميز عن وسكنت
الاشياء وكذا يطلقون القادر والمراد به المعنى المتعلق بالمعدورات والمرادات
ولا يطلقونها مراد ابرها المعنى الحقيقي واما على مذهب المشيخ فيسدد في بان المراد

هم

بالبحث من الامور الشاملة البحث عن ما من حيث انها شاملة تحت لا يلاحظ منها جهة
الاختصاص وان المراد بترتب الفرض العلم بترتيب الامور الشاملة من حيث انها
شاملة ولا يشبه ان البحث عن تلك الصفات في ذلك القسم ليس الا كقولنا من قسم الامور
وان اللازم ان يبحث في الامور العامة عن الامور الشاملة التي يتربط عليها عرض علمي
من حيث انها شاملة ولا يتم ترتيب حمل هذا الفرض على تلك الصفات ومنهم من اشار
الى حواشي النقص بالكلية وامثاله بان الامور العامة شاملة لتلك الامور الا انها لم يترك
في قسم الامور العامة لان المراد بقولهم القسم الاول في الامور العامة ان القسم
الاول في الامور العامة التي يكون لها عرض علمي ولم يذكر في احد المقاصد بالاصالة
وما ذكر ليس له عرض علمي او هو مذكور في احد المقاصد اصالة فتأمل **قوله** كالماضية
لم يرد بها الحقيقة الكلية بل ما به الشيء وهو مطلقا ولا ينبغي ان يقول عند
الحاصل بان الواجب له ماهية مفارقة لوجوده كما ذكره في شرح المواقف بناء على
ان اراد بما هناك الحقيقة الكلية والافلاوم لذلك العهد اصلا وقد يقال ان اراد
بالمهية ما به الشيء وهو مطلقا فاجابة الى هذا التقييد وان اراد بها الحقيقة الكلية فاما ان
يراد بلفظ الماهية في قوله عند القائل بان له ماهية مفارقة لوجوده معنى الحقيقة الكلية
ايضا كما هو الظاهر يكون تقييد الماهية بمفارقة الوجود خاليا عن الفانية بل يكون كذا
اذا اراد بها اللاحقة ان قول القائل بان وجوده عين ماهية بذلك المنع اذ لم يخل
به احد فكيف يجتزأ به عنه واما ان يراد به معنى ما به الشيء وهو مطلقا فان قصد بذلك
التقييد اللاحقة ان قول القائل بان وجوده عين ماهية بناء على ان ينسب
الوجود بناء على القول بان له ماهية كلية فيرد عليه المنع لظهور ان مجرد عين الوجود
مع الماهية لا يمنع ان يكون له ماهية كلية بل المانع منه مجرد عينية الشخص فلا بد
ان يكتفى بالتعرض لفارقة الشخص للماهية وان لم يقصد به ذلك اللاحقة ان كان التقييد
خاليا عن الفانية وقال فيه وكالتشخيص عند القائل بان الواجب له شخص مفارقة للماهية
وفي نظر اذ لا حد للتقييد بذلك اذ الفلاس القائلون بان شخص الواجب عين
ماهية ارادوا بالتشخيص الشخص الجزئي دون مطلق الشخص فانهم معتزفون بان
مطلق الشخص لا يدعى ماهية شاملة له وبغيره من الجوهر والعرض كالوجود فيكون

فكذلك من الامور العامة لا يترك كون الشخص المخصوص عين ماهية كما هو مذهبهم ويمكن
ان يدفع بان المراد بالامور العامة المحولات العامة كما سبق فكون الشخص الذي عند
من الامور العامة بمعنى المتشخص ولا شك ان معنى المتشخص ما قام به الشخص
فلا يتصور ذلك الا بمفارقة فرد من الشخص للماهية وان اراد بالشخص مطلق
الشخص ويرد عليه ان الوجود والوضع ايضا مما اختلف فيها في انها زاوية على
ماهية الواجب او لا ولا شك ان كون الموصود والواحد من المحولات العامة فاما على
مذهب من قال بزيادة مبدءا بها فليس ان تقييد **قوله** كالوجود والوضع بغيره عند
القائل بزيادة مبدءا كما قيد بمثله **قوله** والشخص غم اعلم انه قد وقع في بعض النسخ وكما
لما فيه والشخص عند القائل بانها مفارقة لوجود الواجب ويرد عليه ان اراد ما
لماهية الحقيقة الكلية لا يكون بقوله عند القائل بانها مفارقة لوجوده وجه لان كون
الحقيقة الكلية عين الوجود مما لم يقل به احد بل هو من العبارة ان يقال عند القائل بان
له ماهية وان اراد بها ما به الشيء وهو مطلقا فاجابة الى ذلك التقييد لان عينية مطلق
المهية لوجوده مما لم يقل به احد بل يقولون ماهية المخصوصة عين وجوده وما قيل
من الامور العامة مطلق الماهية لا غير وكذا الحال في الشخص والآخر في الواجب
المذكور في الشخص منها فتأمل **قوله** فليعلم هذا يكون البحث عن الواجب الى كون
البحث عن العدم والامتناع بالعرض على هذا التقيد والتقدير الذي تقدم بقوله
وقيل مما لا ينبغي على اقل سواء اراد بالوجودات الاوفا الشخصية او الاقسام منهم
من اشبه عليه حقيقة الحال فقال ان العدم من الاحوال المشتركة بين الاثنين اعني الجوهر
والعرض اذ المراد بالجوهر ماهية اذا وجدت كانت في موضوع وكذا المراد بالعرض
ماهية اذا وجدت كانت في موضوع فهذا لا يقتضي الوجود بالفعل وليس شي لان القسم
من الموجود الجوهر الموجود والعرض الموجود لا مطلقا اذ لا يجوز ان يكون بين القسم
والاقسام عموم وخصوص من وجه ولا شك ان الجوهر الموجود والعرض الموجود
لا يكون العدم من احوالهما المشتركة ولا وجه لان يراد بالوجود في قولهم الامور
ما لا يختص بنسب من اقسام الموجود التي هي الواجب الى الممكن الوجود بالمكان العالي
التقييد بجانب الوجود اذ لا يناسب خلفهم موضع الكلام الموجود بالفعل على ماهية

المناسب لذلك القول **لا يقال** المراد باحوال الموجودات الشاملة اعم من ان يكون
حالها حال الوجود او بدلائله ولا يمكن ان العدم والامتناع مطلقاً وبالفرض من الا
حوال العارضة للوجود بدلائله من الوجود وشاملة لتفسير الجوهر الوجود والعرض الموجود
والقول بان المتبادر من تلك العبارة ما يحقق بالوجود او ما يكون احوال الموجود من حيث هو
موجود يقتضي ان يكون مثل الامكان الذي يتم المعدوم ايضا ودفعه بان المراد باحوال
الموجود ما يعرض للوجود حال كونه موجودا ليس كما ينبغي لان العبارة لا تدل عليه ولا بان
على هذه الازادة حتى يلزم لاجل كون بعض المباحث المذكور بالاتباع **فان نقول** للملكة
وقد الحكم بان علم بآثار عن احوال اعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر غير
الخافه البشرية واصترزوا بتقدير اعيان الموجودات عن احوال المعدومات من حيث
هي معدومة كالعدم وما يتنفي كالاتناع وغيره بناء على ان العلم بها ليس كالاتناع
وان الكلمة انما وضعت لتفصيل كمال مستند به فتمت تلك الاحوال المبحوث عنها في ذلك
العلم لان شاملة للموجودات والمنقصة باحداق اسمها وهذا قريب والحق على ان لم
يقصد و باحوال الشاملة ما يتم باحوال الموجودات بدلائله من الوجود ثم التمسك
الذي وفروا الامور العامة بما ذكره فبقضا انهم في جعل موضوع الكلام للوجود
وفي تنسيق علم الكلام الى الامور العامة والجواهر والاعراض وفي تفسير الامور العامة
بما ذكره ولا يبعد ان يقال البحث عن احوال العدم في الامور العامة بحث عن الوجود
من حيث انه متبالة الذي هو العدم حاله كذا او كذا وكذا في الامتناع بالنسبة
الى الامكان وقد يرجع الاحوال المذكورة الى احوال الموضوع باعتبار الوصف فلا
يكون البحث المذكور مذكور اتمها الا انه لا ضرورة لان نفية الامور العامة
بما ذكره ويرجع المباحث المذكورة الى ما ذكره وبثوله قولهم الفصل الاول في الوجود
والعدم بان يقال الفصل الاول في احوال الوجود باعتبار نفسه و احوالها باعتبار
مقابلة **فان نقول** المقاصد البحث عن الامتناع والعدم بالعرض كونهما في
مقابلة الامكان والوجود والبحث عن الوجوب والعدم الذاتيين لكونهما من حيث
مطلق الوجوب والعدم الذات اعني مطلق ضرورة الوجود وعدم المسبوقية
بالعدم وهما من الامور الشاملة اما الوجوب فظاهر واما العدم فليس راي

رأي الفلاسفة وفيه نظر لانه يدل على ان مرادهم بالامور العامة في قولهم المقصد الاول
في الامور العامة اعم من الامور العامة في نفس الامر وبموجب زعم الخصم مع انه خلق
مستغنى عنه بان تنفية الامور العامة بما ذكره الخش من التفسيرين ويجوز الكلام على
لفظ المتبادر من لفظ الامور العامة وهو الامور العامة بموجب نفس الامر وايضا ما
ذكره يدل على ان يكون القدم من الامور العامة انما هو على رأي الفلاسفة فقط دون
اهل الكلام مع ان الشاعرة قابلون بقدم الصفات التي من قبيل الاعراض على
مقتضى هذا قسم الموجود في الثلاثة وال جواب عن الثاني انما ذكره تم وان كان لا
لذلك القول لكنهم لم يلتزموا به بل صرحوا بان صفاته بع لست عرضا لكونه قسما من
المحدث ومع يمحى كونه القدم من الامور الشاملة على رأي الفلاسفة ولذلك
لم ينفية الفاضل القدم بالذات في هذا الكتاب مع عدم تبادل وكذا في شرح
الموافق حيث قال فعلى هذا لا يكون القدم والامتناع والوجوب الذات والعدم
من الامور العامة بل قيد الوجوب به فقط **فان نقول** والاول ان يقال بهذا ان
التفسير من الامور العامة على مقتضى الاختلاف في موضع الكلام فمن قال ان الموضوع
هو الموجود سيع ان ينشر بالاول ومن قال بهذا المعلوم ينبغي ان ينشر بالثاني
ايه يقول بل المفهومات ولما كان المختار عنده المذهب الثاني كما صنفه في شرحه
الموافق انما راي رجحان التفسير الثاني المبني عليه حيث اور ذلك الاثر فقال
بل المفهومات ويحتمل ان يكون الاثر بناء على ان الامور العامة على التفسير الاول
لا يصدق على العدم والامتناع فيكون الجانها مذكورة بالاتباع على هذا التفسير
بمختلف الثاني **فان نقول** اما على الاطلاق او على سبيل التعادل يعني يكون هي مع ما يقا
بذلك شاملة لجميع الموجودات او المفهومات ولما كان من الظالمات ان الامور
العامة المفردة هي التي تتعلق بكل منها عرض علمي اعني المبحوث عنها لا مطلقا كما
هذا قرينة واضحة على اعتبار هذا القيد في تفسيره فان ذلك تركه في هذا الكتاب
وما ذكره في شرحه الموافق فله زيادة الايضاح والاحتياط وانما وجب اعتبار
لبلا يدخل المفهومات التي يتناول مع ما يقابلها جميع المفهومات لعدم التضمن
التفصيلي ولا يتعلق لكل واحد من المتقابلين منها عرض علمي سواء يتعلق باحد

اولا ان ينبغي ان يقول ويترب على ذلك المطلق وكل واحد من المتقابلين عرض
على الخارج مثل المفومية والمفومية من الامور الشاملة على الاطلاق التي لا يبعد
من الامور العامة ولا يمتثلون منها في ذلك القسم ولا يعرف وجه تخصيص القيد المذكور
كوراخ ترتب الفرض العلمي على المتقابلين يعني ان الامور الشاملة من المتقابلين
التي لا يبعد ونها من الامور العامة كثيرة بخلاف الامور الشاملة على الاطلاق التي لا
يعد ونها منها وان الاحوال المنقصة التي يمتثل منها في الجوهر والاعراض تشمل على
نفسها جميع الوجودات والمعروفات وكانت تلك الامور احوال لا اعتبار القيد لاف
جها من الامور العامة من الاول فلذلك صرح بقيد مجرهما ولم يكتف بدلالة القرينة
عليه ولم يصرح بما يخرج الثانية بل اكتفى فيه بدلالة القرينة ويحتمل ان يقال انما ذكر
القيد المذكور بالكلية في هذا الكتاب بناء على ان ما يصدق عليه المسمى المذكور
من الامور المطلقة والمتقابلة للثاني لا يتعلق بهما عرض علمي يصدق عليه الامور
العامة الا ان المراد بالبحث عن الامور العامة البحث عما يرتب عليه عرض علمي يصدق
البحث فلا انتفاض للتعريف وهو ظاهر ولا للمسمى الذي ادعاه الشارح لان المراد
هم الامور العامة المبحوث عنها لا مطلقها **لا يقال** ان اراد بالمتقابل معناه
الاصطلاح لا يتناول التعريف المذكور للامور العامة الكثرة والوحدة لعدم
اتحاد الموضوع كما سيأتي وان اراد معنى المباشرة والمناقات يصدق التعريف على الا
حوال المنقصة بكل واحد من الثلاثة مع الاحوال المنقصة بالآخرين لشمول تلك الاحوال
مع ما يباينها لجميع الوجودات ويتعلق بجميعها عرض علمي لكونها من مقاصد انفق
لانا نقول المراد بالمتقابل ههنا المعنى الاعلى المجازي اعني امتناع اجتماع الشئين
بمست الذات في ذات واحدة بالذات من جهة واحدة اهم من ان يكون ذلك
الاجتماع بطريق العروض كما في القدم والحديث او بطريق الصدق كما في العلة
والمعلول واعلم من ان يكون تلك الذات واحدة مطلقا كما في القدم والحديث
او واحدة بالذات متعديا بالاعتبار كمثل الكثرة والوحدة العارضة لذلك المثل
القيد المنقضية له وحمل مفهوم من الوحدة والكثرة والمراد بترتب الفرض العلمي ترتبه
على المتقابلين من حيث انهما شاملان وقد يندفع الاعتراض الوحدوي والكثرة معا

بشيء من الامور العامة
لا يمتثل منها في ذلك القسم
ولا يعرف وجه تخصيص القيد المذكور

بشيء من الامور العامة
لا يمتثل منها في ذلك القسم
ولا يعرف وجه تخصيص القيد المذكور

بشيء من الامور العامة
لا يمتثل منها في ذلك القسم
ولا يعرف وجه تخصيص القيد المذكور

متقابلة بهذا المعنى لعدم اتحاد الذات في الكثرة كترتب الجسم من الجوهر الغدوة وامتناع
الانتقال من الموضوع وعدم تحقق الامتناع بحسب الذات في صورة اتحاد المثل بالذات
كالاجاب بالذات والتكسب على مقتضى قول الاشعري حيث يقول انه موجب بالذات
بالنسبة الى صفاته وان التكسب انما يبرض لاسواء ويمتنع عروضا وان الاجاب يمتنع
عروضا لغيره وعدم ترتب الفرض العلمي من حيث الشمول في بعضها الذي تحقق التقا
بل فيه بذلك المعنى كالدود والقدم اللذين يثبت احدهما للعالم في الجوهر والآخر للو
في الاكتمالات ويجوز ان يراد بالتقابل معنى المباشرة ويراد بترتب الفرض العلمي به ترتبه
من حيث الشمول فلا يبر ذلك الاحوال لعدم الترتب المذكور **قوله** اذ في الاطلاق
اي لان معنى المنفعل هو الوجود المتناثر على ما سيأتي فلا يصدق على المعدوم فلا بد وانما
المتوزيان يراد مطلقا لعل في العموم والمفهوم وهو مع مستلزام دخول الموضوع
المتناثر في التعريف مما لا يبريد لا يدل عليه قرينة واضحة او يراد المعدوم المتناثر ولا
انه بعيد لعدم القرينة الواضحة الدالة عليه فيكون في اطلاق المنفعل على المعدوم بعد
لتوقف على ارتكاب المجاز البعيد **قوله** وبالحنيفة هو تعريف الشئ اي لا يتوهم ان
معرفة الثابت العين تتوقف على معرفة الثابت ككونه جزءا وهو عبارة عن الموضوع
الموقوف معرفة على معرفة الثابت العين ككونه جزءا فيلزم الدور حقيقه وهو ظاهر
ما يبره **قوله** وهذا تعريف الشئ بنفسه وهو كالتعريف الدور كما يشهد به
الذوق السليم لان المزمع مطلق الثابت الذي هو عبارة عن الموجود المطلق والعرف
هو الموجود العين كما دل عليه كلامه في شرح المواقف حيث قال وقاية لفظ العين
الشيء على ان المرفع هو الموجود في نفسه فلا توقف من ذلك الجانب **فان قلت**
فعل هذا لا يبره شي في التعريف الثاني والثالث لان المرفع هو الموجود في نفسه وما
اخر في التعريف هو الموجود مطلقا **قلت** المقيد اذا عرف فاما ان يعرف بحسب
ذات المقيد والقيد معا او بحسب احدهما فقط فعل التعدير الاول يلزم تعريف
الموجود بالثابت الذي يكون التعريف فيه بحسب ذات المقيد فقط يلزم ذلك ايضا
واما التعريف على التعدير الثاني الذي يكون التعريف فيه بحسب القيد فقط فهو
وان لم يكن مستلزما للتعريف الموجود بنفسه كمن ما هي فيه ليس من ذلك القبيل

يقع هنا شئ وهو ان المعرف بهذه التعريفات اذ كان موجودا على كماله على كماله
التي يكون تقسيم الموجود فيما يخص الوجود في نفسه والوجود لغيره تقسيم للمعرفة
والغيره لظهور ان المقسم هناك هو الوجود الذي حكم بهت بانه يدعى وان تعريفاته
تعريف اللفظ يدل عليه كلامه فافهم **قوله** وقيل لان فاضله فيه تحت لانا لان
ان ثبوت المجزئة والمعلوماتي هو الوجود بل هو عبارة عن الانضمام بالمجزئة
والمعلوماتية الاعتبارية فيورابط بها الوجود والاعتباري وليس بوجد ولا في
منه وقوله ان يوجد ليس بقيد بل من قبيل التبيين والتسوية لتسمية كلام المصنف
بمعنى الظاهر ولو سلم كونه فردا فالمعرف مطلق الوجود لا الخاص والمعرف هو الخاص
وهو ان يعرف العام بالخاص ودليل الانتفاء ليس بتمام ولو سلم ذلك فالمعرف
هو الخاص الذي هو الوجود في نفسه والمعرف هو الوجود لغيره فلا يلزم تعريف
الشيء بنفسه وغاية الامر ان يكون احد الامرين لنفسه والمطلق واقعا في التعريف
وليس هو تعريف الشيء بنفسه نعم يلزم تعريف الشيء بمساويه او بالاضافة لان
الوجود لغيره اما هو الوجود في نفسه او اخص منه وليس اوضح ويمكن ان يدفع
هذا بما صنفناه سابقا فندبر **لا يقال** بهذا التعريف ليس صحيح وان كان لفظيا
لان ان اراد بالامكان الامكان الذاتي المقابل للانتفاء الذي لا يكون التعريف
ما نعاله دخول المعدومات فيه لا امكان العلم بها وصحة الاضائية عنها والانتفاء
انتفاء فيهما حاله الوجود لئلا يلزم الانتفاء من الانتفاء الذي لا امكان
الذاتي وان اراد به مقابل الانتفاء المطلق العام للانتفاء بالغير ايضا اعني ما لا
يكون ممتنعاً بالذات ولا بالغير لا يكون التعريف جامعاً لزوج الموجودات
الخارجية على تقديره ان لا يعلم ولا يوجد في الذهن فانها وان كانت مما يمكن ان
يعلم ويخبر عنها امكانا ذاتيا كمن لا يمكن ان يعلم ويخبر عنها امكانا محضاً
الانتفاء المطلق اذ يمنع ذلك سبب محويتها ومعدوميتها وهذا وكون هذا
التقدير غير واقع لا يدفع ما ذكرناه لان التقدير ممكن بالنظر الى ذات الموضوع
وان كان ممتنعاً بالنظر الى القوى العالية المحيط بجميع الاشياء علماً وانما يجب
ان يصدق المعرف على كل فرد ممكن للمعرف وايضا يدعي التعريف خروج

خروج النسب والمتممات الغير المستقلة فانها موجودات ذهنية ولا يمكن ان يخبر عنها
لا يقال المراد بالامكان سلب الانتفاء بالذات والانتفاء بحسب الوصف
ولا شك ان المعدومات من حيث انها معدومة تسع ان يعلم ويخبر عنها انتفاءها
بوصف المعدومية الذي جعل عنوان للمعدومة القابلة كل معدوم لا يمكن ان يعلم
ويخبر عنه وان الموجودات لا يمنع لها ذلك بالذات ولا بحسب وصف الموجودية
حصر عنه ان القضية القابلة كل موجود يمكن ان يعلم ويخبر عنه والانتفاء الذاتي من
المجولية والمعدومية الذهنية ليس امتناعاً بحسب وصف الموضوع الذي اعتبر في
معنى الامكان في تعريف الوجود والمراد بكون الموجود ممكن المعلوماتية والمجولية
امكان ثبوتها في الجملة ولو باعتبارها بالذات ان النسب وتلك المفهومات وان لم
يكن ثبوتها لهما باعتبار كونهما للملاحظة الغير كنهها يمكن ان يثبت لهما في الجملة
باعتبار كونهما ملحوظتين بالذات فانها يمكن ان يكونا ملحوظتين بالذات فيقال
ثبوت القيام لزيد ونسبة اليه محققة والابتداء والانتفاء معنى من العلم وزعم
البحر ان الامكان كصفة نسبة الوجود فاضح في التعريف اذ الوجود ولا يخفى فاد
لان الامكان الذي قد جهة القضية ليس كصفة نسبة الوجود فقط بل كصفة نسبة كل
محمول في الممكنة **قوله** ما عدم عنه الخبر ما ذكرناه في تعريف الموجود المقابل له من
السؤال والجواب جاز من فاعمل **قوله** معنى الفاعل والمفعول اي المعنى المراد
بالفاعل والمنفعل هنا ما ذكره سواء كان ذلك صنفيا او مجازيا اذ لا يمكن ان يراد
بالفاعل والمنفعل في هذا المقام مطلق المؤثر والمثبوت لئلا يلزم دخول المعدوم
في التعريف اذ يجوز ان يكون المعدوم مؤثراً ومثبوتاً على معنى فلا بد من اعتبار
او في معنى الفاعل والمنفعل هنا الاخر المعدوم وهو الموجود الذي لا شئ منسباً
لاعتباره في معنى الفاعل والمنفعل لذلك الاجراء سواء **فان قلت** لان ذلك
اذ اللازم لذلك الاخر اعتبار الوجود في مفهوم الفاعل وهو لا يلزم ان يكون
بهذا الطريق لجواز ان يكون معنى الفاعل هو الوجود ومعنى المنفعل ما يتعلق به
الاجزاء اذ كثيرة ما يطلقان عليها **قلت** الحال على ما ذكرته الا انه لا يضر بغيره
الفاضل اذ الوجود لزوم تعريف الشئ بنفسه سبب اعتبار الوجود في معنى

الفاعل والمنفعل وهو حاصل على كلا التقديرين وبيد عليه انه انما يتم في تعريف
الموجود دون المعدوم مع ان غرضه لزومه في كل واحد منهما ومنهم من يبين لزوم
تعريف الشيء بتبينه بان يكون مرادف للوجود ونفيه مرادف للعدم ولا يخفى عليك
ان هذا الالكون هو السالبة ومعنى مصدر كان الناقص لا النامة والوجود المرفق
غيره والاستدلال على كون المرفق مطلق الوجود الثالث مل لها كما يسمى من نفي الوجود
اليها ليس بشئ **قوله** وهذا السلب يسمى الموجود بعينه القسيمي للذين هما هاء
ثان عن الموجود مع قيد السلب المقيد من حيث انه مقيد ما سلب القيد والمقيد
وليس من سلب القيد الذي هو المؤخر والمناشر لانها لا يصدق ان على ذات
المعدوم ففقيه ان يكون سلب ذات المقيد الذي هو الموجود وهذا السلب
مفهوم المعدوم بعينه **قوله** واما ما عدا التعريف اللفظي التعريف اما لفظي او
لاذاما ان لا يكون المقصود به تحصيل صورة بل مجرد تعيينها من بين صور حاصلة ليعلم
ان اللفظ موضوع بارايها ولا فالاول لفظي والثاني صفيق وهو ايضا ينقسم الى
بحسب الحقيقة وبحسب الاسم لانه ان يقصد به تحصيل صورة ما علم وجوده في
الحارج اولا فالاول تعريف بحسب الحقيقة سواء كان هذا ان كان بمحض الذاتيات
او رسما ان لم يكن كذلك والثاني تعريف بحسب الاسم والتعريف اللفظي يقبل
المنع لان حال التصديق بان اللفظ الغلظة موضوع باراء ذلك المعنى فيحتاج
في دفعه الى انتقال من اصحابه بخلاف التعريف الحقيقي بحسب لان المتصدي بها
نفاش ينشرك في ذهنك صورة مفهوم او موجود وليس بينهما وبين المرفق
حكم من يقبل المنع والالكان تصديقا لا تصورا نعم ان الدعاوى الضمنية الصاد
عنه كالحكم بان الحيوان الناطق هذا للان مثلا وان الحيوان حسنة والناطق
فصل يقبل المنع وقد يفرق بين الاسم واللفظ بان اللفظ مجرى في جميع اقسام
الكلمة والاسم كالنوع بحسب الحقيقة لا مجرى الا في معاني الاسماء اذ لا بد فيه
ان يلاحظ المعنى اولا اجمالا ثم يتوجه الى تفصيله وتصويره وذلك انما يمكن في
المعاني المستقلة بالمعنوية دون معنى الحرف لعدم استقلاله بالكلية ودون معنى
الفعل لاستحالة على ما لا يستقل من النسب المخصوصة ومنهم من يثبت على الفرق بينهما

ان اريد بتفعل وجود الماهية في قوله لو كان تمثل الماهية مستلزما لتفعل وجودها
لاستحالة الفكر الى التصديق بوجودها فلا حاجة الى الاستدلال على تلك الشرطية
بقوله لاستحالة الفكر الى اذ من افاة الفكر للتصديق في مرتبة البديهة بحيث
لا يحتاج الى التنبية وان اريد به التصور فالدليل لا يدل على المدعى اذ الفكر
في الشيء لا ينافي في مثله وتصوره وان اريد بتفعل الاستدلال تمثل الماهية تمثل
وجودها لكون الوجود ذاتيا لها كما يدل عليه كلام الحاشي حيث قال ان على
انها عينها او جزئها كما يدل عليه قوله اذ يستحيل الفكر انه لم يكن الاستدلال
المذكور استدلالا على نفي المقدمة التي ادعاها السائل وجعلها استدلالا
اذا مراده بالاستدلال هناك الاستدلال الذي ينافي مطلق الانفكاك وهو
الاستدلال المطلق وحمل الانفكاك في كلام المستدل على الانفكاك المخصوص اعني
عدم استلزام تمثل الماهية تمثل وجودها لكونه ذاتيا لها يستلزم للمصا
على المعنى كما يربطك عليه سابقا واجوب بان المراد كما يفهم من الشرع
الى ان من قوله اذ يستحيل الفكر في انصاف الشيء بمقدمة فعل هذا ينبغي
ان يحمل تفعل الوجود في قوله ان تفعل الوجود ينسلك الى على العلم بالوجود
من حيث انه ثابت للماهية وهو التصديق وكذا ينبغي ان يحمل عليه كلام الحاشي
ليلايم كلامه وانما حمل الشارح كلام المتن على ما ذكر مع انه يمكن ان يرد
تفعل الوجود في تصور الوجود اما لا يشترط هذا الوجه لتفسيره بهذا المقام
واما لا تقوم من التفسير الذي اعنيه فيه انفكاك التصور عن التصور اذ يمكن في
ان يجادل وينزع الحفمة المقدمة القائمة ان تفعل الوجود ينسلك عن تفعل
الماهية ويقول لانهم ان تصور الوجود ينسلك عن تصور الماهية بل تصور ماهية
المنفصلة مثلا تصور الوجود ولا يمكن ان ينافي في تلك المقدمة المأخوذة في هذا
التقرير اذ لا يشك عاقل في انه ينسلك في وجود ماهية بل يحكم عليها بتقبض الوجود
عند تصور ما فلا يخفى عليك ان كلام المتن يدل على ان كلاما من تفعل الوجود والما
ينسلك عن الآخر حيث قال ولا انفكاكها تفعل فاللايم ان يحمل التفعل في كلامه على
مطلق التفعل او التصور الشارح ولذا كره قيل ان هذا استدلال صحيح لكنه لا

استدلال

درة

ماهية

لا يلزم كلام المتن لان معنى الانفكاك تعقلا ان يكون احدهما متعلقا دون الآخر والشك
في الوجود انما ينافي التصديق دون التعقل بل يستلزم وكلام الشارح مرص في خلافه
حيث قال فان قيل لانه ان تعقل الماهية مع الفعلة عن وجودها فتأمل قال فيما نقل
عنه حاصل الجواب ان الاستدلال بقياس استثنائي استثنى فيه نفى المقالة لا اقره
كما زعمه المعترض ونقيره ان الماهية معلومة ووجودها متشكك فيه فلو كان الوجه
عجزها او جزوها لما شك فيه بل يكون معلوما مصدقا بل لا يثبت الشئ لنفسه بل
يعني ان الاستدلال المذكور على مقتضى ما يفهم من قول الشارح حيث قال لا شك
الشك ان يكون قياس استثنائيا والابحوز ان يقرر على وجه يكون قياسا اقترانيا
كما قرر عليه في شرح المواقف حيث قال انما شكك في ثبوت الوجود للماهية المعقولة
ولاشئ من الماهية وجزوها ما شكك في ثبوتها للماهية وقال فيما نقل عنه وانت
اذ تأملت ظهر لك ان الانسب ان يقدم الشارح في السؤال الثاني اعني قوله فان قيل
لانهم ان تعقل ثم يورد الاول في ذيله فيقول كيف يتكبر وجودها الذهني مع
ان وجودها الذهني عبارة عن تعقلها ثم يجب بان الشارح بالشئ لا يستلزم
الشعور بما هيته الشعور الاول فيجاز الشك في الوجود الذهني وكان الشارح
نظرا الى ان السؤال بافتناء انفكاك تصور الوجود الذهني عن تصور الماهية
اقوى نوضحه انه لو قدر السؤال الاول بما قرره المحقق فيما نقل عنه واقره السؤال
الثاني وجوابه ثم اجيب بما قرره فيه لكان ترتيبا لسؤال اخر من ترتيب الشارح
اذ يكون السؤال الثاني متعلقا بجواب السؤال الاول ومنفردا عليه من منطق
التعلق عنه بجملا في ترتيب الشرح ولا يخفى ما فيه من حسن الانتظام وكأنه نظر
الى ان السؤال بافتناء انفكاك التصور عن التصور اقوى من السؤال بافتناء
انفكاك التصديق عن التصور من حيث انه كما في جواب الاول الى نوع دقة
بجملا في الثانية فقدمه بناء على ان الناحية تقتضي ان يلاحظ في تقرير ذلك السؤال
انفكاك التصديق عن التصور فافهم وهذا الدليل يدل على ان الوجه
الخاص زائد الى قال فيما نقل عنه فلا يلزم زيادة الوجود الخاص في الجواب لا افتناء
تعقل الماهية مع الفعلة عن وجوده فلا يكون بهذا الدليل منا في المذهب

هذا المذهب الكما في الواجب واعلم ان بعض الناس زعم ان دلالة الدليل على زيادة
الخاص في ما ذكر يتوقف على ثبوت مقدمتين الاولى ان الوجودات افراد
من افراد الوجود المطلق وراه حصته اذ لو لم يثبت تلك المقدمة لجاز ان يكون له
الوجود الخاص عبارة عن تلك الماهية فلا يكون دلالة الدليل عليه وعدمها منها
من المقصود في شئ اذ زيادة الماهية في الكل ليس مما ينافي فيه والثانية ان
ذلك الفرد معلوم على وجه يتميز به عن جميع ما عداه ليعلم انه غير معلوم له
تصور الماهية وانما امره وانه صراط القادر وليس بشئ اذ يقال ان افراد الوجود
الوجود التي بعض الوجود المطلق لها على ما هو الحق امور متخالفات كالتفريق
عليه المحققون لانها نفسا بلوازم الماهية المتخالفات فان الوجود الواقي يستثنى
عن العلة ووجود الممكن يحتاج اليها ولا شك ان الاحتياج والغنى من لوازم
الماهية واما لا بد ان يكون في موجود ما امر وراه الماهية والالكان الوجودات
متوافقة الماهية اذ الكل بالنسبة الى حصصه نوع كما نقض عليه في المنطق واذا
ثبت فرد ما من الوجود وراه الماهية فقد ثبت في كل موجود وجود خاص و
راه الماهية اذ البديهة لا تفرق بين موجود وموجود في ثبوت ذلك الامر وقد
وهذا الذي اشتهر به هو لوجود الذي يكون منشاء الانوار المخصوصة بالوجود
ويكون الشئ به موجودا مخصوصا في نفس الامر ولنا ان يلاحظ بهذا الوجه
متميزة عن جميع ما عداه وتتردد من ان يلاحظ الماهية يعني ان نقل
الماهية الى التعقل ليس عبارة عن وجود الذهني حقيقة بل هو موجود ذهني
على ما مر جواب وان عمل على المبالغة في الاستدلال لا يحصل المطلوب اللهم
الا ان يكون الوجود الذهني لازما بين التعقل وهو موعا واعتبارهم ذلك
في تعريف العلم حيث قالوا هو الصورة الحاصلة عند الذات المجردة لا بد له
كونه لازما بينا في نفس الامر لكن لا يلزم من تعقلها اي لا يلزم من تعقل
الشئ تعقل الماهية ذلك التعقل فانما يرتبها لتعقل الاشياء ولا يتصور ذلك
التعقل بوجه ما فضلا عن تعقل ماهية ذلك التعقل فانما تعقل ماهية
المثلث ان استبعد الشك في وجوه المثلث مطلقا ونوزع في المثال كخص المثلث

بمساوي السابقين **الموازاة** لا يفتك تعقلها الى هذا المواز بنك في الجواب
كما لا يخفى ويمكن ان يقال ايضا كون المبيض ذاتيا لبياض زيد مثلا انما ينافي في الفكر
في كون البياض بياضا لا في كون البياض ابيض وكذا كون الوجود المطلق ذاتيا
للماهيات انما ينافي في الفكر في كون الماهيات وجودا لا في كون الماهيات موجودة
فلم لا يجوز ان يكون الوجود ذاتيا للماهيات ومع ذلك يتك في كونها موجودة
عند تعقلها وان لم يتك في كونها موجودة اذ لا امتناع في الفكر في اتصاف الشيء
بمفارقة ان اراد به امتناع الفكر في ثبوت مفهوم الشيء له بانه ذو وهو فلان ذكر
وان اراد به ثبوت له بانه هو فسلم ولكن لان ان الفكر في كون الشيء موجودا
شك بهذا المعنى وسيد عليك ما ينزىل هذا الاستنباط فيه ما قد عرفت الى
فيه ما قد عرفت فلا يفتك **واما قوله** وان سلم الى لو استدلال يكون الامكان
نسبة غير اعتبارية كان الاستدلال صحيحا ولا يرد قول المعترض ولو سلم الى اذ الخ
الاعتبارية التي تنوقف على اعتبار المعنى لا يكون في حصول هذه النسبة سواء
كان الامكان نسبة استغرافية او لا ولا فرق بين النسبة الخلقية والاستغرافية
في توقف كنهها في نفس الامر على المعايير في نفس الامر دون الاعتبار وايضا
الاستدلال بتحقيق الامكان صحيح سواء كان الامكان نسبة علمية او استغرافية اما
الاول فلان اللازم على تقدير الذاتية ان يكون المتحقق من تلك النسبة المادة
الضرة وتحقق المذكور بنا فيه واما الثاني فلان اللازم على ذكر التقدير ان يكون
المتحقق من هذه النسبة مادة الامتناع لا امتناع اتصاف الشيء بذاته او الموصوف
لا بد ان يتقدم على الصفة والشيء لا يتقدم على ذاته وتحقق الامكان الثاني بنا
فان دفع ما قبل من ان الامكان نسبة استغرافية فلان بنا فيه ضرورة النسبة الخلقية
المتحققة على تقدير كون الوجود ذاتيا للماهية **الرابع** لو لم يكن
الوجود زائدا الى هذا الدليل انما يتم اذ لو تعين حصول الفايده المعقولة
من مثل قولنا السواد موجود حين نقل الموضوع بالكنه وهو غير معلوم اذ
محتمل ان يكون الموضوع مقصورا بالوجه في صورة حصول الفايده من الحل
ويكون مناط تلك الفايده هذا التصور دون التصور بالكنه ان سلم امكا

في تصور

امكان فان الاحكام تختلف بالعنوان **بمقتضى** قولنا الجوهر هو لم يقصد به
ان معنى قولنا الجوهر موجود يكون معنى هذا القول فيكون ذكر القول منزلة
هذا القول من تلك الحقيقة كما هو الظاهر من كلامه لظهور ان الوجود على تقدير بطل
نفسه وكونه محولا بالاشتقاق كما في هذا القول يكون معنى قولنا الجوهر
موجود معنى قولنا الجوهر ذو وجود والوجود ذو وجود لا معنى قولنا
الجوهر جوهر والوجود موجود بل المراد ان قولنا الجوهر موجود بمعنى ذكر القول
في مجرد عدم حصول الفائدة لاشتقاقها على ثبوت شيء لنفسه وان كان مبنا
غير محدد **ولذلك** الحكم الفاضل المنع في سعة المواقف بصيغة قولنا
حيث قال وكان قولنا السواد موجودا كقولنا السواد موجودا بل قال
والظاهر ان يقال وكان كقولنا السواد ذو سواد والوجود ذو وجود ولا يتم
اذا كان بمقتضى قولنا السواد ذو سواد والوجود ذو وجود يكون مقبلا فانه
معقولة لانه يتحمل ثبوت الشيء لنفسه على وجه لا يلاحظ فيه امر مغاير للموضوع
مغايرة يصح بها العقل ان يلاحظ كونه صفة له على وجه يكون مقبولا عند العقل كلفظة
ثبوت الوجود الذهني للوجود الذهني حين ان يقال الوجود الذهني موجود في ذلك
بسبب ملاحظة مطلق الوجود الذهني من حيث هو وملاحظة من حيث هو فيكون
جوز عارضا لظهور ان معنى قولنا الوجود ذو وجود هو معنى قولنا السواد
موجود على تقدير العينية ولا يفتك ان لا يلاحظ في معنى السواد موجودا لانه نسبة
الوجود من حيث هو لا نسبة من حيث هو في ضمن جزم فكذلك لما لم يفتك في معنى
للمنصف وان اعتبر التقاير الاعتباري الذي يكون باعتبار المعنى وفرض العارض
يلزم ان لا يكون معنى قولنا السواد موجودا قضية صادقة في نفس الامر فافهم على
اننا نقول لو كان الوجود نفس الماهية يكون نسبة ونبوته للماهية بطريق الحل لا
بطريق الاشتقاق لما ذكرناه من ان اتصاف الشيء بذاته غير معقول ولا يكون
الحكم على السواد كونه موجودا حكما عليه في المتحقق بكونه وجودا ولا اعتبار لما
يتبادر من لفظ الموجود من الاتصاف بالوجود اذ ذلك متضمني الاطلاق للقول
ولا كلام فيه **وح** يلزم ما ذكره الثاني من كون قولنا الجوهر موجودا بمقتضى قولنا

الجوهر جوهر والوجود موجود لا يقال ان الانصاف بالذاتي معقول لما سبق من
ان انصاف الشيء بنفسه معقول لاننا نقول انما يتصور ذلك في صورة نبوت
جوهري من الذاتي لانه الذاتي وما كان فيه ليس من ذلك للتبيل لظهور ان الماهية الموجبة
لا يميز بها موجود آخر غير الوجود الذي فرض عنه نفسها والختم مستغرق بتلك
بمنزلة ان يقال الماهية ليست لماهية قبل انما يلزم التناقض لو كان قولنا السواد
موجود بمنزلة ما ذكره وليس كذلك لان الوجود بهما محمول اشتقاقا فيكون سلب
بمنزلة قولنا السواد ليس بذي سواد والوجود ليس بذي وجود وهو ليس
بشأن قضي والجواب لو كان نفس الماهية يكون معنى كون الشيء موجودا فثبت
الوجود له بطريق المحل لا بالاشتقاق لما ذكرنا فيكون سلب الوجود عنه تناقضا
لو كان الماهية غير موجودة في نفسها المخلط انما نشأ من عدم
الفرق بين عدم اعتبار الشيء في الشيء وبين اعتبار عدمه عنه حيث ظنوا
ان الماهية على تقدير زيادة الوجود عليها يكون في ذاتها خالية عن الوجود
فيكون غير موجودة بل معدومة ولا شك انه غلط فاض لان عدم اعتبار الوجود
في الماهية لا يستلزم كون الماهية غير موجودة بمعنى عدم الانصاف بالوجود
حتى يلزم كونها معدومة بل يستلزم كونها غير موجودة بمعنى عدم نسبة الوجود
وجزئية وهو لا يستلزم المعدومة لا بمعنى كون المعدوم نفسا لماهية او جزئيا
ولا بمعنى الانصاف فيه وما ذكره في الجواب اعني قوله لا الماهية الموصوفة
بالوجود والعدم يدل على ان المحل خالي عن الانصاف بالوجود والعدم وليس كذلك
وان اريد بالموصوف بالوجود والعدم المأخوذ مع احدهما اي الشرط ولم يكن
السؤال المذكور بقوله لا يقال مع جوابه مناسبا له فتدبر وكذا ان تحمل لفظ الموصوف
على معنى القاسم لها الوجود والعدم فان كان ذلك النبوت بطريق المعينية او
الجزئية كما اراد بالانصاف في قوله لا امتناع في التكرار انصاف الشيء بمقومه مع
النبوت غير القيام ثم اعلم ان ملحق كل الشبهة المطابق لتقديرنا المذكور في
الشرط وغيره على وجه لا يمكن ان يتمسك المستدل بدليل يدل على لزوم اجتماع
التقيضين والحصيل الحاصل ان يقال الوجود على تقدير زيادته قائم بالماهية

بالماهية من حيث هي لا بالماهية الموجودة او المعدومة على معنى ان الوجود
والعدم نفس الماهية او جزئيا ولا بالماهية المشروطة بالوجود والعدم ولا بالماهية
في زمان كونها موجودة بالوجود الا في زمان كونها معدومة حتى يلزم اجتماع
التقيضين والحصيل الحاصل فلا يكون موجودة في الخارج كما لم يفرق بين
كون الثاني ظرفا للوجود وبين كونه ظرفا لنبوته للتبيل فظن ان الماهية اذا لم يثبت
لها الوجود في الخارج لم يكن الخارج ظرفا للوجود فلا يتصف الماهية بالوجود
الخارجي فيكون معدومة ولم يعلم ان الموجود الحائي ما يكون الخارج ظرفا
لوجوده وان هذه الطريقة ليست عبارة عن كون الخارج ظرفا لنبوته للماهية
ولاستلزامه او زعم ان عدم رفع الوجود على اي وجه كان فظن انه اذا ثبت
نبوت الوجود في الخارج عن الماهية كان الرفع محققا فيكون معدومة ولم
يعلم ان عدم المتا في الوجود هو انتفاء الوجود مطلقا وما ذكر من الرفع
انما هو انتفاء الوجود عن الماهية بحسب الخارج لا مطلقا لانصاف الماهية بـ
حسب نفس الامر في الذهن كما سبق ذكره بل هو محقق بذاته قبل عليه فيكون
كل وجود واجب اذ لا ينفي بسوى ما يكون كقوة بنفسه اوجب بان معنى واجب
الوجود ان وجوده متعني ذاته من غير اعتبار الى الفاعل ومعنى كقوة الوجود
بنفسه اذ حصل للشيء اما من ذاته كافي الواجب او من غيره كافي الممكن لم يفتقر
الى وجوده او يقوم به بخلاف الانسان فانه انما يتحقق بعد تاييد الفاعل بوجوه
يقوم به عقلا ولا يكفي عليه ان الوجود اذ لم يفتقر عند حصوله لشيء الى وجوده
يقوم به لم يكن نسبة الى الوجود والعدم على السوية ضرورة ان الشيء لا يكون
نسبة الى نفسه والى تقيضه على السوية فلا يتحقق الا مكان الذي هو نشأته
النسبة بالنسبة اليهما فيلزم ان يكون واجب وهو المطلق من انصاف الشيء
بنفسه في نفس الامر غير معقول فيه اذ لا يتم ان انصاف الشيء بنفسه في نفس الامر
غير معقول فان الوجود الذهني اذا علم وحصل في الذهن يكون متصفا بمطلق
الوجود الذهني الذي هو نفسه في نفس الامر بدون اعتبار المعبر ووض الخارج
والالم يكن قولنا الوجود الذهني اذا علم وحصل في الذهن كان موجودا في الذهن

ففيه صادق وهو سلفه وكذا العدم يجوز ان يكون لنفسه في نفس الامر كما يجزى
وجوب التعاير الاعتباري بين الشيء ونفسه على تقدير اتصافه بما لا يتفق ان
يكون ذلك الاتصاف اعتباريا غير مطابق لنفس الامر ان اريد بالتعاير الاعتباري
متبادل الذاتى بدليل ما ذكرنا من المتألمين وان اريد الذاتى كائنا كان عليه كلام يمنع
توقف اتصاف الشيء بنفسه على التعاير بهذا الوجه ولو سلم ذلك بان يحق ويقال
المراد ان اتصاف الشيء بنفسه بدون عروض امر معاير بالذات كجرتى من جزئية
غير معقول فسلم ولكن لا يفيد منها لجواز ان يكون الوجه منصفاً بنفسه بذلك
الطريق وايضا لا م القول بان الوجه موجود بذاته يقتضى القول بان منصف
بنفسه اذ ذكر مقتضى الاطلاق اللغوى بل المراد ان كل شئ موجود يحتاج في
رتبته الى خارجية الى حاله زائدة مسماة بالوجه بخلاف الوجه فانه يرتب
عليه الآثار الخارجية بنفسه لا بحاله زائدة عليه وما ذكره من المثال ليس المراد به
ما كتيف بكيفية الضوء بل المراد به الكشف لذى الشئ هذا واعلم انه نقل عنه في
بعض نسخ الماشية هنا انه قال اذا لم يقتض التعاير اعتباري من الشئ ونفسه فلا
اجاب والسلب واذا اعتبر كان الاجاب صادقا دون السلب فليس الشئ من
نفسه اما غير ممكن او غير صادق وقولهم لا يجوز سلب الشئ عن نفسه يتناول
كلام الوجهين اقول بهذا الكلام على تقدير صحة النقل عنه مشكل لانه ان اراد
يصدق الاجاب صدق الاجاب المحل فليس مناسب لهذا المقام لان الكلام
في اتصاف الشئ بنفسه فالمناسب له على تقدير التعاير الاعتباري هو الاجاب
الاستغناقي وان اراد الاجاب الاستغناقي يكون محالاً لقوله فيكون الاتصاف
اعتباريا لا يجب نفس الامر لظهور ان الصدق مطابقة الحكم للواقع فاذا لم يكن الا
نصاف واقفاً في نفس الامر لم يكن الحكم بالاجاب بطريق الاستغناقي مطابقاً للواقع
في هذه القضية انما ثبت انه لا يتوهم التناقض بهذا الدليل بالاعراض
الثابتة لوضووعاتها في الخارج بناء على انها انما ثبتت للوضوع من حيث هو وهذه
الشيئية انما ثبتت له في العقل كما في الماهية بالنسبة الى الوجود اذ لا م ان تكون الشيئية
انما ثبتت له عند حصوله في العقل ايضا بل ثبت له في الخارج لان المراد بالشيئية كون

كون الموصوف بحيث لا يقتض في تلك الصفة في عرضها له ويكون المتعريف في نفس
الموصوف ويمكن للعقل بسبب ذلك ملاحظة مجردا عن تلك الصفة حين ملاحظة
عرضها له في الخارج او في الذهن ولا شك ان الماهية بالنسبة الى الوجود لا يتصف
بهذه المشية الا في العقل او في الخارج لا بد ان يقتض الوجود الخارجى في عرض الوجه
لها في الخارج ولا يمكن للعقل ان يلاحظها مجردة عن اعتبار الوجود معها حين ملاحظ
عرضها في الخارج واما الموضوعات بالنسبة الى الاعراض الموجودة المتميزة عنها
في الخارج فلا يقتض تلك الصفات في عرضها لها في الخارج ويمكن للعقل ان يلاحظها
بدون ملاحظة تلك الصفات معها حين ملاحظ عرضها لها في الخارج سواء اعلم
ان اتصاف الماهية بالوجود الذهني ليس خارجيا وهو لا بد ان يكون ذهنيًا
والحال ان الاتصاف الذهني الموجب للاعتبار في الذهن يتوقف على ان يكون للوجود
وجود ذهني فليعلم ان يكون الماهية وجودات غير متناهية في الذهن او توقف
الشئ على نفسه ولا يمكن ان يقال فيه ما يقال في الوجود الخارجى من ان الموضع هو
الماهية من حيث هي هي مع قطع النظر عن وجودها الخارجى وهذه المشية انما ثبتت
لها في العقل فليعلم ان يكون الماهية منصفة بالوجود الخارجى وقابل له والعقل
دون الخارج حتى يلزم ان يكون الوجود الخارجى للماهية موقفاً عليه بل الخارج
توقف الوجود الخارجى والاتصاف به على وجود الماهية في العقل ولا م وفيه اذ
الماهية من حيث هي هي مع قطع النظر عن وجودها الذهني لا يمكن ان يكون له
معرضة للوجود الذهني اذ عرض الصفة الثبوتية لشيء يتوقف على ثبوت الموضوع
بوجه ما فان كان الموضع ذهنيًا يتوقف على ثبوته في الذهن والافضل ثبوته
في الخارج ولا شك ان الوجود الذهني صفة ثبوتية عارضة للماهية في الذهن
دون الخارج فيتوقف على ثبوته في الذهن فليعلم ما ذكره من الجذور وايضا
يلزم توقف موجودية الشئ في نفس الامر على ذلك الشئ ووجود ماهية في
الذهن على تقدير كون الموجود به عبارة عن الاتصاف بالوجود الخارجى في الذهن
كما هو مقتضى ما ذكره وليس كذلك فاما الخدم جزمنا في بان زيدا موجود في
الخارج وان لم يحقق ذهن ذاهن ووجوده في الذهن فضلا عن توقفه على وجوده

نفسه

في الذهن لا يقال معنى موجودية الشيء في نفس الامر ليس عبارة عن الانضمام المذكور
ولا يتوقف عليه بل كون الشيء بحيث اذا فصل في الذهن كان متصفا بالوجه الحارضي
وهو متحقق قبل ذلك الانضمام ولا يتوقف على الوجه الذهني لاننا نقول ننقل الكلام
الى تلك الحقيقة والحالة فنقول ان كان انضمام الماهية بها في الحارضي يلزم تقدم
الحارضي عليها فيلزم فيه ما يلزم في كون انضمام الماهية بالوجود الحارضي في الحارضي و
ان كان في الذهن يلزم ما ذكر من توقف موجودية الشيء في نفس الامر على تغلب
وجوده في الذهن وايضا يلزم ان لا يتحقق تأثير الفاعل في الالف لانه في الانضمام
بالوجود كالمسبوكه فلو كان ذلك ذهني يلزم ان يتوقف ذلك التأثير على تغلب الماهية
مع اننا نعلم بالضرورة ان التأثير في الممكنات حاصل سواء تغلب اولم يتغلب كيف
والناشئ في المعلوم الاول يحصل اولاهم يحصل تغلبه ووجوده في الذهن ان
امكن فان توقف تأثيره فيه على تغلبه ووجوده في الذهن يلزم الدور وهو يبط
فانه اذا اعتبر في الحارضي الخ وكذا اذا اعتبر في الذهن تغلبا مع الالف
فيه الا ان الكلام فيما اعتبر من حيث هي فيكون الموقوف الماهية فيكون وجود
في الذهن لازما وان كان غير ملوط فهذا الاعتبار يقدح في اعتبار قبولها للوجود
مطلقا فتدبر بمعنى الحكم في الحقيقة الكلية الخ فلي هذا لا يكون الحكم في
الحقيقة الكلية معصورا على الموجودات الخارجية المحققة والمقدرة بل يكون
عاما لكل ما ينفرد للمنفرد في نفس الامر سواء كان موجودا في الحارضي محققا
او مقدرا او في الذهن واعلم ان القول فيسموا القضية تارة الى الحقيقة والتارة
وقد هما بما يكون الحكم فيه على افراد العنوان المحققة في احد الازمنة الثلاثة او
على المقدار ايضا وهذا هو المشهور واخرى الى ذهنية انها لما راوا من ان بعض
القضايا الحكم فيه على افراد الذهنية كقولنا كل مسجع معدومة وما ذكره الفاضل
من تشبيه الحقيقة معنى عام متناول الافراد الموضوع باسرها فان كان له افراد
خارجية محققة او مقدرة وافراد ذهنية كالثالث دخل الكل في الحكم على هذا التفسير
وان كان له افراد ذهنية فقط كالمسجع كان الحكم في الحقيقة متناولا لها فقط
وان كان له افراد ذهنية وافراد مقدرة فقط كان الحكم متناولا لهما فقط كقولنا

كقولنا كل خلاء بعد فمائل ولا يتوهم ان الحقيقة بمنتهى ان يكون موضوعها جميع الانواع
الثلاثة من الافراد اللهم الا ان يجعل الموجبة الجوهرية الخ بهذا من كلام الفاضل لما
من كلام القائل يعني لا يرد ما قيل الا ان يجعل الموجبة الجوهرية الحقيقة داخلة في الماهية
الذي هو قوله والالبطلت القضية المحققة في يظهر ورودها اذ يكون المدعى
بطلان كل الحقائق جزئياتها وكلبياتها ولا شك ان اللازم من الدليل بطلان
كلبياتها دون كل جزئياتها التي من حلقها ما يكون موضوعا موجودا في
الحارضي كقولنا بعض الثلث زواياه مساوية لثانيها يدل على
ذكر هذا لا يدل الا على ان القضية الهندسية والمهابة لا يكون مقبولة كجب
الحارضي بل كسب الحقيقة ولا يدل على ان القضية الخارجية الكلية لا يكون مقبولة
في جميع العلوم اصلا حتى يحصل المطر واما الخارجية فانما اعتبرنا
الخ اي الخارجية المنسوبة بما يكون الحكم فيه على الموجودات المحققة في الحارضي
في احد الازمنة الثلاثة لا المنسوبة بما يكون الحكم انه على الموجودات الخارجية
المحققة او المقدرة اذ بما يكون هي مقبولة لاجل الضرورة الداعية اليه
ككون المحل مقبضا بالموجود المحقق والمقدر كما في بعض المسائل الحكمية
كقولنا كل فلك منكموك بالاستدارة لظهور ان الحركة بالاستدارة انما يخص بالافراد
فاد الخارجية دون الذهنية وسمى منه كقوله الاعتداد بها في او نقول
اراد باعتبار الخارجية اعتبارا مطلقا سواء دعت الحاجة اليه او لا ثم اعلم
ان المتأخرين اعتبروا قضية خارجية منسوبة بما يكون الحكم فيه على الافراد
المحققة في الحارضي في احد الازمنة وصحقت منسوبة بما حكم فيه على الافراد
المحققة والمقدرة كالمسجع وبعضهم اعتبر قضية ذهنية حكم فيها على الافراد
الذهنية كالمسائل المنطقية ورد عليهم بان الكليات المأخوذة على هذا الوجه
جزئيات في الحقيقة فالصواب اعتبار القضية حقيقة بالمعنى العام المتنا
والافراد الموضوع باسرها كما ذكره الا انه يلزم ان لا يصدق في كل انسان منكموك
او متأسس الى غير ذلك من القضايا الكلية التي محمولاتها محققة بالوجود الحارضي
والذهني فالاول ان يعتبر قضية حقيقة بالمعنى العام وخارجية متناولة

ور
ربي

للماهيات المحققة والمقدرة وذهنية ان اصبح اليها هذا مما نقل عنه في هذا
 المقام فعلى هذا يجب ان يحمل قوله وهي القضية عند المحققين على المحرر لا على
 اى بالسبب الى الحاجة المنسبة بما فسر به القوم ويحمل فارقية في قوله يجب هناك
 اخذنا فارقية على الفارقة المنسبة بما ذكرنا او الحمل الاعتباري على الاعتبار مطلقا
 اى من غير تقييد بالضرورة الداعية بغيره سألني وهو ان قولهم الكلية
 المأخوذة على هذه الوجوه جزئيات ليس يصحح على عمومها اذ من القضايا
 الذهنية ما يكون موضوعه محملا في الافراد الذهنية وكنيتها بثبوتها
 لذلك الافراد فقط لان امكان صدق العنوان مما لا بد منه فان فوكر كل
 متمنع معدوم قضية ذهنية كلية حكم على جميع افراد المتبع التي هي ذهنية
 فان قلت اذ كان المحمول مختصا بالوجود الخارجي يعني ان الموضوع
 اذ كان له افراد خارجية وذهنية معا وكان المحمول من العوارض المختصة
 بالوجود الذهني او الخارجي واريدتنا ولك الحكم لجميع الافراد الخارجية او
 لجميع الافراد الذهنية لم يكن ذلك باخذ القضية حقيقة بل خارجية او ذهنية
 فاجاب بانه يجب لتفصيل هذا الفرض اعتبارها وان كان الحقيقة البرهنية
 صادقة ايضا بهذا فالحقيقة هي الخارجية في جميع المواد وهي الكلية في
 الحقيقة لما عرفت فاعتبارها بهذا الفرض لا يضرنا في مطلوبنا
 احتراز عن الموجبة السالبة المحمول السالبة المحمول ما حمل فيها سلب
 المحمول عن الموضوع على الموضوع كما اذا حمل سلب الكتابة عن زيد عليه
 فان هذا لا يجاب راجع الى السلب فلا يقتضي وجود الموضوع ايضا و
 المعدولة المحمول ما حمل فيها عدم مفهوم في نفسه كما اذا حمل عدم مفهوم
 الكتابة في نفسه على زيد فان هذا الحيل لا يجاب حقيقة ويلزم السلب ولا
 يساويه فيستدعي وجود الموضوع كالمشهور والبعض شرط في افتقار
 وجود الموضوع اعتبار استعداد موضوعها لذلك المفهوم فكذا
 ما يلزمها بمعنى كما ان انتفاء المحمول عن الموضوع لا يقتضي وجود الموضوع
 حال الانتفاء كذلك انصاف الموضوع بانتفاء المحمول عنه لا يقتضي وجود

فما

وجوده حال الانصاف بهذا الانتفاء لانه لازم مساو له واما اقتضاء وجود
 لاجل الحكم بالانتفاء او الانصاف به فذكرت في آخر واعلم ان القوم فرقوا
 بين السالبة والموجبة وبين الموجبة السالبة المحمول وسائر الموجبات
 بان الاولى من كل منهما لا تقتضي وجود الموضوع بل يصدق مع عدمه كمالا
 الثانية وايضا مكوا بان الموجبة تقتضي وجود الموضوع دون المحمول
 بناء على ان ثبوت الشيء الآخر يقتضي ثبوت المثبت له دون الثابت ولنا
 في كل ما ذكرته من اما الاول فلان صدق السالبة بانتفاء المحمول عن الموضوع
 في نفس الامر وهو يتوقف على بقدها وتغايرها في نفس الامر اذ سلب الشيء
 عن نفسه غير صادق واما متوقفان على تمامها بحسب نفس الامر والتعدي
 والتميز صنفان ثبوتيان ثابتان للمحمول والموضوع فيجب ان يكون موضوع
 ثابتا وموجودا فلا فرق بين السالبة والموجبة في اقتضاء وجود الموضوع
 حال اعتبار الحكم واما الثاني فلان معنى الموجبة السالبة المحمول على ما ذكر
 به الرازي في شرحه للمطالع ان شئ سلب عنه ولا يمكن صدق هذا
 الا بما يتوقف على ثبوت مفهوم شئ سلب عنه في نفس الامر و
 ان ثبوت شئ شئ فزع ثبوت المثبت له كما ذكره به في مواضع عديدة فيلزم
 ان يقتضي السالبة المحمول وجود الموضوع ولو في الذهن كسائر القضايا
 من الموجبات بلا فرق ولا يكتفى بتلك المقدمة بثبوت الامور الثبوتية
 بان يفرق بين ثبوت الامور الثابتة للشيء في نفس الامر وثبوت السلب
 له فيها بان الاول يقتضي ثبوت المثبت له في الخارج وادعوا فيه الضرورة دون
 الثاني لانهم مرقوا بان ثبوت الشيء للشيء في الخارج مطلقا يقتضي ثبوت المثبت له
 في الخارج وادعوا فيه الضرورة مع ان الوجودان الصحيح لا يفرق بينه وبين الثبوت
 الذهني في اقتضاء الثبوت المثبت له سواء كان الثابت سلبا او لا فان خصوص
 كون الثابت ثبوتيا لا مدخل له في ذلك الاقتضاء كيف فانهم مرقوا بان الثبوت
 لا يقتضي وجود الثابت ذهنا وخارجا فاذا لم يقتضي ثبوت السلب ثبوت
 المثبت له لم يكن لكون هذا الثبوت ثبوتيا في نفس الامر وفي الذهن معنى و

فما

واعلم ان المسمى قال في حاشية لشرح المطالع بعد كنفق كون الانصاف المفيد با
 خارج او نفس الامر مقتضى الوجود الموصوف في احدهما لا يقال الماهيات
 متصفة بل وانما في نفس الامر سواء وجدت كمالا لاهيات اولاً فان الاربع
 زوج في حد نفسها وان لم يكن موجودة اصلاً لانا نقول نحن نعلم بالضرورة
 ان ما لا يثبت له بوجه من الوجوه لا يتصف بثبوت شئ كاتر واما لازم الماهية
 فليس معناها ان الماهية متصفة به سواء وجدت باحد الوجودين او لا بل معناها
 انها ايما وجدت كانت متصفة به اذ ليس خصوصية احد الوجودين مدخل
 في الانقضاء بل الماهية متصفة باعتبار مطلق وجودها ولا يشترط على ذلك
 ان التخصيص يلزم الماهية مطلقاً سواء كان ثبوتها او سلبها يدل على انقضاء
 الانصاف المفيد بنفس الامر وجود الموضوع لا يقتضي بالامور الثبوتية وان
 قوله في الجواب واما لازم الماهية فليس معناها ان يصرح في ان ثبوت اللوازم
 الماهيات مطلقاً يستدعي وجودها مطلقاً وليس خصوصية كون الثابت
 لازماً مدخل في ذلك بل العوارض ايضا كذلك وان يقول انهم قسموا العوارض
 الى ثلثة اقسام قسم يلحق الماهية من حيث هي اي مع قطع النظر عن خصوصية
 احد الوجودين او لا مدخل في ذلك الحقوق بل لمطلق الوجود كاتر وقسم اخر
 يلحق الوجود اي الهويات الخارجية وقسم ثالث يلحق الماهية باعتبار
 وجودها في الذهن فلو لم يثبت السلوب العارضة لموضوعاتها مقتضيات التبع
 تلك الموضوعات يخرج مثل هذه العوارض عن تلك الاقسام وبطل هذا
 فيما ذكره الا ان مقتضى التبع يقتضي ثبوت كونه بهذا التبع مع كونه فلاق الخط
 لا ينافي سلب الغرض من الفرض فان هذا التبع كما وقع في كتب الكثرة وقع ايضا في كتب
 الميزان ولا شك ان ذكر التخصيص لا ينافي هذا الفرض فتدبره قال بعض الا
 فاصل المراد بعدم استدعاء الموصفة السالبة المحول وجود الموضوع عدم
 استدعائها وجوده بحسب الحقيقة والخارج اما استدعائها وجوده في الذهن
 فلا يحصى عند اذ لا فرق بين الموصفة السالبة المحول وبين الموصفة المعدولة
 المحول في استدعائها وجود الموضوع في الذهن سواء اعتبره حال ثبوت المحول

للموضوع او حال الحكم بالثبوت اما الاول فلان ثبوت الشئ لثبوت شئ سواء كان ذلك
 الشئ وجوديا او عدميا يقتضي ثبوت المثبت له واما الثاني واما الثالث
 فلان ثبوت شئ شئ في نفس الامر كونه نسبة مقتضى متبوعين متتابعين
 في نفس الامر فكان هذا الثبوت يقتضي وجود المثبت له كذلك يقتضي وجود
 الثابت اذ التمايز والتعدد صفتان ثبوتيان فلا بد ان يكون موضوعا موصوفا
 فبطل ما حكموا من ان ثبوت شئ يقتضي ثبوت المثبت له دون الثابت
 وجوابه ان المراد بالثبوتية واجبة ايضا بان المراد بالامور الثبوتية امور ثابتة
 في نفس الامر وكون الثبوت محققا في الخارج والذهني لا يستلزم ان يراوا احدهما
 يلزم الخ وفيه بحث لانه يلزم استدراك فني ثبوتية لان استدراك ثبوت شئ
 شئ ثبوت المثبت له في نفس الامر كونه ذلك الثبوت في نفس الامر لا كونه
 الثابت في نفس الامر كما هو مقتضى ذلك التبع لانه الامور الباعية الثابتة
 اذا كانت ثابتة لثبوت شئ في نفس الامر يلزم ان يكون المثبت له ثابتا في نفس الامر
 على ما صرح به للمسمى حيث قال ان ثبوت شئ شئ في نفس الامر يستلزم ثبوت
 المثبت له دون الثابت كالثبوت الخارجي والظن ان المسمى انما لم يفرض لهذا
 الجواب لما ذكرنا من ضعفه فان قلت شبهة الفارقة الى المتكلمون فخط
 الوجود الذهني للزوم كون الذهن متصفا بالصفات المتضادة واما انتفى
 عنه ولا شك ان الذهن تعالى للقوة المدركة للانسان دون مطلقها وقد
 ما ذكره واعلم ان المتنازع فيه بين الفريقين هو الوجود في اذنا واللافتة
 الدليل المدعى واجاب بان المراد بالذهن في تلك الشبهة مطلق القوة المدركة
 اطلاقا للخاص على العام بغرض المقام وايضا اذ اثبت الاشياء الى هذا جوابا
 آخر عن الاعتراض الثالث نفد به لو سلم ان المتنازع فيه هو الوجود في اذنا
 كونه لانهم ان الفرض من ايراد الدليل المذكور هو الاستدلال وحده عليه بل
 المفصصة الاستدلال على الوجود العلمي في الجملة ثم يتوسط مع ضميمه المقدمة الظاه
 القائلة بان اذ اثبت وجود علم في الجملة ظهر للاستياء وجود في اذنا كونه
 معلومة لنا والحاصل ان الدليل المذكور وان لم يدل على الوجود الذهني في

ب

د

هـ

النفس الناطقة لكن يدرك عليه مع تمنع وهو ثم كذا المقدمة اليه فان قلت هذا الجواب
يدرك على ان ثبوت الوجود العلم في الجملة ولو في غير قوتنا المدركة مع تلك الصفة
يدرك على الوجود الذهني والارشام في النفس الناطقة وهو كما ذكره في شرح
المواقف حيث قال فيه ان الارشام في غير العقل الانساني بنا في الوجود في النفس
الناطق لا يثبت على ان لا يكون لما نصرت النفس الناطقة ثبوت في الغير لا الضيق
ولا ضيقا قلت ما ذكره من ان ما راعه صاحب المواقف من ان الاول الذي يستدل
بهما الحكماء على الوجود الذهني اول الوجود في النفس الناطقة ولا شك انهما انما
يدل على الوجود في اذنا انما اذ لم يكن للاشياء ارشام في غير النفس الناطقة لان
المقدمة التي اعتمدت واثبتت كذا الدالة وهي ان الحكم على مالا وجوده في الخارج انما
نتم ان لو اريد مالا وجوده في الخارج مالا وجوده في خارج قوتنا الدركة ومثله
نوقف على ان لا يكون ارشام ووجود في كذا القوة فيكون الارشام فيها
متافيا للارشام والوجود في اذنا ان الحكم يذكر من كذا الدالة ولما لم يكن ما
ذكره المواقف مضيا عند المحقق لم يلتفت اليه من هذا فلا شك انهم فلا يدرك ان يقال ان
معلومية الاشياء انما يستلزم وجودها في ذمتنا لو كانت بارشام صورانية
وهو اول المسئلة اذ هو المراد بالوجود الذهني كذا في شرح المواقف ولو فرض
انه اوافق مستلزم الوجود الذهني تمنع ان المعلومية تستلزم الارشام وان ادق
بدرجته وقيل كذا تعلم بالوجود ان اذا علمنا شيئا خارجا عما كان له نوع انما
وانطباع من القوة المدركة كما سيظهر به فلنا هذا مع كونه غير مسموع في كل المناظرة
ستلزم ان لا يمتنع في اثبات الحقا الذي هو الوجود في اذنا ان ملاحظة الدليل
الدال على الوجود في مطلق المدركة مع ان كلامه يدل على خلافه حيث قال اذا ثبت
للأشياء وجود علم في الجملة فالظن ان ترتيب ظهور الوجود الذهني في النفس الناطقة
على ثبوت وجود علم في الجملة ويدر ايضا انه يدرك على ان الاشياء اذا كانت
معلومية بوجه ان وجه كان كانت موجودة في الاذنان وليس كذلك اذا كانت
كان معلوما بوجه المعارض كالشبهة مثلا فالوجود القائم بذلك الوجه ان لم يتم
بذلك الوجه لم يكن الشئ المعلوم موجودا في الذهن صفة لظهور ان المدسم في الذ

في الذهن فيما نحن فيه ليس الا مفهوم الشئ فاذا لم يكن بهذا الارشام ارشام مالا هو
الذي يلاحظه لم يكن المعلوم بواسطة وجود ذهني وان قلنا به يلزم ان يكون الصفة
ملاوادة قائمة بمجملين لظهور ان القائم بمفهوم الشئ بهذا الوجود وذو الوجود
المتاخر له بالذات ولا يمكن ان يقال من انما يقال في الاجزاء المحولة من انما
غير المركب بحسب المازم ذاتا فلا يلزم من قيام الوجود بها قيام صفة واحدة بمجال
متعددة اذ الشئ لا يكون عين ما يفاخره بحسب الذهن في الذهن والخارج عن
الشئ متاخر له بحسب الذهن فلا يكون عينه بحسب معنى يمكن ان يقال انه عينه
في الذهن ما يثبت فلا يكون قيام الوجود الواحد بها قيام صفة واحدة بمجملين
كافيل في الوجود الخارج القائم بالاجزاء المحولة وايضا قالوا المركب اذا علم
بعارضه لا يلزم ان يكون اجزاء معلومة لا بالكنه ولا بالوجه ولو كان الوجود
الذهني للوجه وجودا ذهني للذي الوجه يلزم ان يكون اجزاء ذلك المركب معلومة
وموجودة في الذهن المعه فتأمل وايضا صوغ مفهوم الشئ التي هي عينه
غير صورة نفس الانسان التي هي عينها فلا يتصور جعل الوجود الذهني الذي
مفهوم الشئ وجودا ذهني حقيقيا لنفس الانسان والقول بان هذا صوغ
اول لنفس الانسان حاصل بواسطة حصول صوغ مفهوم الشئ بكذب به
الوجود ان بل التحقيق ان المحقق من هذا صوغ مفهوم الشئ وانما من حيث يلتفت
بها الى الانسان التفاتا بالذات يكون علم به بالوجه والعلمان متحدان بالذات
يلتفت بها الى مفهوم الشئ يكون علم به بالوجه والعلمان متحدان بالذات
متفان بالاعتبار ولا يبعد ان يكون هذا مراد من قال العلم بالوجه هو العلم
بالشئ من ذكر الوجه فتأمل ما نسكوا به ان ثم ان فيه استعمال بان ذكر الدليل
ليس بنات مع ان الظن من كلامهم ليس كذلك اذ المقدمة القائلة بان ثبوت شئ
لا يؤثر في ثبوت الآخر صحيحة على مذهب المنار عنده ولا شك في صحة المقدمة الاولى
ايضا اعني قوله انا الحكم على المدومات بامور ثبوتية فالوجه ان معنى ذكر الاشياء
على منطبع النعم الذي اورد هذا الاعتراض من جانبه وبالجمل ان الموصوف في الذ
التي ليس بهذا الجواب منع المقدمة المفهومة من قوله لا معنى للحال اما قام به الخوا

الثالث بان معنى الانضمام بصفة قيام ما يلزمها بحكمها مطلقا سواء كانت الصفات
 موجودة بوجود ظلي او لا ونق كونه اليانم بحسب الوجود الظلي مقتضيا وسنذكر
 كونه المولى منصفنا بذكر الغاييم والاشكر ان هذا المنوع باسم المادة الاشكال مطلقا
 سواء تشبهت الخصم بلوازم الماهية او بصفات المعدومات كالامتناع اذ يمكن
 ان يقال في الجواب لان ان المنوع ما يقوم به الامتناع مطلقا ولا بحسب الوجود
 الظلي وتعيين كونه المفتحي للانضمام في شئ بل هو الوجود الحار في كافي الموجودات
 التي يكون من عوارض الوجود او نفس الصفة بدون اعتبار مطلق الوجود
 كما في المعدومات ولوازم الماهية ليس مما يلزم في الجواب عن مادة الاشكال
 وانما تدعى المحشئ لكون المفتحي للانضمام هو الوجود العيني لا يراهم هو
 جودات في تزييد الشبهة حيث قالوا يلزم ان يكون الذهن حار وباردا لا ان
 مدار الجواب ذكر لظهور ان المدار ذكر المنوع فلا يرد ما زعم البعض من ان الجواب
 ليس باسم المادة الاشكال مطلقا واجيب عن الشبهة بالفرق بين قيام شئ
 بشئ وبين حصوله فيه بان الاول يقتضي الانضمام دون التماهي
 لا يلزم من كون الصور حاصلة في الذهن ان تكون قائمة حتى يلزم اتصافها
 ولا يكفي عليك ان هذا الجواب ليس موافقا لاقوالهم اذ هو قوا بان الصور
 كيفيات قائمة بالذهن وان الذهن موضوع بالنسبة اليها وان كانت ذكر
 بحسب وجودها الذهني فان الصور العضية ليست بقائمة بذواتها لا بحسب
 وجودها الحار في ولا بحسب وجودها الذهني بقي منها شئ وهو ان الصور
 اذا كانت كيفيات قائمة بالذهن مع انها نفس الاشياء يلزم ان يكون وجه
 تلك الاشياء وجودا اصيلا لا ظليا لان وجود الاعراض والكيفيات كذلك
 فيلزم جواز انضمام الذهن بما انتفى عنه علم مقتضى مذهبه فلا يطابق
 جواب المحشئ مدبرهم والجواب ان نظرهم يكون العلوم والصور من
 قبيل الاعراض والكيفيات لا تقتضي القول بان تلك العلوم والاشياء
 المعلومة التي جعلوا العلوم والصور متحققة معها بالذات موجودة في الخارج
 او ممكنة الوجود من حيث قيامها بالذهن وبحسب الوجود الحاصل لها في الخارج

دات

حق لا يكون للاشياء وجود ظلي بحسب بل يجوز ان يكون مرادهم بوجود العلوم
 والصور وجود معلوما نهيا لا اتحادا بحسب الذات والعمل والوجود وكون
 الوجود المنسوب الى احدى ما منسوب الى الاخرى صفة وكون العلوم والصور
 موجودة في الذهن بوجود ظلي غير اصيل من حيث قيامها بالذهن لا ينافي
 كونها موجودة بوجود اصيل حار في باعتبار وجود معلوما نهيا الذي
 هو وجودها حقيقة فان ماهية الحار التي هي علم وصورة متصفة به
 الوجودين معا هذا غاية ما يمكن ان يقال في التلخيص بين العقلي والكل
 بعد محمل نظر لان كل ما تمم يدل على ان يكون الصور في الذهن كيفيات عضية
 بحسب ذكر الوجود فتدبر لا يقال لم لا يجوز ان يكون مرادهم بوجود الاشياء و
 جودا ظليا وجودا من حيث هي وبوجود العلوم والصور وجودا من حيث
 كونها علوما وصورا فان العلم والمعلوم وان كانا متحدين بحسب الذات كنهيا
 متغايران بحسب الاعتبار فيجوز ان ينصف شئ واحد بوجودين بحسب الاعتبار
 لانا نقول اعتبار كون الاشياء علوما وصورا ليس الا اعتبار قيامها وحصولها
 في الذهن ولا معنى لكون الشئ بهذا الاعتبار موجودا خارجيا بمعنى خارج
 الذهن ولو سلم لا احد من فيما نحن فيه لان الحارة الحاصلة في الذهن مثلا اذا كانت
 موجودة في الخارج باعتبار كونها علما وصورة يلزم ان ينصف الذهن بها على
 مقتضى جواب المحشئ مع ان ذكر الانضمام ممنوع باي اعتبار فرض لان ماهية
 الحارة لا يخرج عن كونها تلك الماهية على ان اعتبار اهذت وايضا يلزم ان يكون
 المستغاث موجودة اذا علمت وحصلت في الذهن صوريا باعتبار كونها علوما
 لا يقال لم لا يجوز ان يكون امتثالها بالنظر الى نفسها من حيث هي هي وموجود
 باعتبار كونها علوما وايضا لا يلزم من كون الشئ موجودا في الخارج وجود
 جميع افراده فيجوز ان يكون العلوم المتعلقة بالموجودات موجودة دون
 العلوم المتعلقة بالمعدومات لانا نقول ان بداية العقل حاكمة بان الشئ
 الواحد لا يكون موجودا ومعدوما معا بالاعتبارين وان افراد العلم لا يكتنف
 بالوجود والعدم وان اختلفت المعدوم كذلك يدل على ذكر الرجوع الى الوجود

دتها

الصحيح فان قلت اذ لم يكن القيام بحسب الوجود الظلي مفتضيا لانضاف المحل
بالقيام وكان المفتضى لذلك هو الوجود الحازي اذ كان القيام وموجودا
عارضيا فارجحنا او غيره اذ لم يكن كذلك بلزم ان لا ينصف العالم بالعلم الذي يكون
الانصاف به انصافا بالمعلوم ككونها مخزينا بالذات طلت من قال بان العلم
والمعلوم متحدان بالذات لا يقول بان العالم ينصف في كل صورة كمنصف العلم
الذي هو عبارة عن المعلوم بل يقول انه منصف نصف اضافة كفضل عند قيام
الصورة به وهي اضافة الى المعلوم والعمدة المتعلق به كيف وان صورة الجوهر
جوهر وعلم به فلو كان حقيقة العلم يقتضي الانصاف به يلزم ان يكون صورة
الجوهر صفة قائمة بالعالم مع كونها جوهر لا يقال لا يمكن القول بجوهرته
صور الجواهر مع القول بكونها علما لان العلم من مقوله الكيف عندهم و
المقولتان متباينتان فلا يصدق احداهما على الاخرى لا يقال يجوز ان
يكون مرادهم بكون العلم من مقوله الكيف كون العلم المتعلق بالاعراض
منها بل كذا نقل عن المشي وفيه نظر فتأمل وبهذا التخصيص يندفع
جميع الشكوك منها ان حصول حقيقة الجبل والسماء مع عظمتها في ذمتها
مما لا يعقل ومنها انه يلزم من نقل المعدومات وجودها في الخارج كذا
موجودة في العقل الموجود في الخارج مع القطع بان الموجود في الموجود
الشيء موجود في ذلك الشيء كالماء الموجود في الكور الموجود في البيت
وبذلك التخصيص يندفع هذا الشك ايضا بان يقال ان الموجود في الزمن
ماهية السماء لكنها موجودة بوجود ظلي لا يثبت عليها اثارا ولا يظهر
عنها احكامها والعظم من احكامها المتعلقة بوجودها العيني وان يقال
استلزام وجود الشيء في الموجود الحازي وجوده الحازي من الاحكام
المتعلقة بالموجود الاصيل دون الظلي ووجود المعدومات في العقل
حين النقل وجود ظلي لا عيني فلا اشكال وقد يقال في الامور
المذكورة الى هذا الجواب مع كونه غير حاسم لبعض مواد الاشكال مثل
الغم والفرح وسائر الصفات مما يقبل النفس به وعليه ان عدم تقابل ماد

ما ذكر من الحارة والبرودة وغيرهما لو كان بعدم قبول النفس اياه لكان
ما يقبل النفس مما ذكرنا من الصفات متقابلا غير متخفة فيها حين
نصورتا لشوت العلة المنفضة هي كحق القابلية لا يقال انما يلزم ما ذكر
اذ كان تلك المواد من مواد النقص وليس كذلك لان علم النفس بصفاتها
التي نقلها حضور من ليس بوجود ذهني وانما كان وجودا ذهني اذ كان
انطبعا وليس كذلك لا تانقول علم النفس بصفاتها الموجودة بالفعل
حين كونها عالمة بها حضور من وانما علم النفس بالصفات الممكنة الانصاف
بها حين كونها عالمة بها كالغم والفرح اذ اخلى النفس عنها ليس بحضور
بل انطباع فيكون هذه الصفات التي نقلها النفس وان كان غير موجود
فيها بالفعل حين كونها عالمة بها من مواد النقص نفس هذا
الدليل الى معنى ان هذا الدليل منقوض اذ الحق واورد بدل قوله والا
يلزم انتفاء الماهية قوله والا فلا تزايد في الوجود الاول ليلابا والآخر
الذي سيذكره بقوله اعترض عليه الى والا فلا تنقض عليها فترة الشارع
لعدم جريان الدليل بعينه اذ بعض مقدمات اعني المقدمة القائلة
بان الوجود الاول ان انتفى يلزم ان يكون الماهية معدومة لا يجزى
فيما ذكره من مادة النقص ولا بد لابطاله من دليل الى لا شك ان
مستحضات الوجود اما مستحضات الوجود او معدومة لها وينتفي بانصافها
فعل التقدير ينشئ الشيء بانتهاء الوجود الشخص المعين فيكون ما
حصل له الوجود الآخر موجودا آخر غير الاول سواء كان حصول ذلك
الوجود ان انتهاء الوجود الاول او بعده وتلك كما بان لو اغيد
ما زال عنه الوجود الاول فالوجود الثاني ان كان غير الوجود الاول
يكون الوجود ثانيا موجودا آخر غير الاول على ما سمى في بحث اعاد المعدوم
وهو ايضا بان عدم العلة علة لعدم المعلول وينبغي ان لا يمنع نواز
العلل على الواحد الشخص مستدلين عليه بان النوار يستلزم كفضيل

الحاصل او اعادة المدوم فتأمل وايضا لم لا يجوز زيادة المعنى
الى التزايد على وجهين الاول ان يكون الوجود في نفسه زائدا او ناقصا
عن الآخر في نفسه بنفس الوجود على معنى ان يكون الزيادة والنقصان ثا
بتين لهما في حد ذاتهما ولا يكونان ظاهرين عليهما بعد كنفهما كما في زيادة
الوجود على الوجود حين ضم اليه ونقصانه عنه ان امكن والى ما ذكرنا
اشار بقوله وهما مبنيان كذلك والثاني ان يكون الوجود قابلا للزيادة
والنقصان على معنى ان يكون في نفسه قابلا عنهما فيكون كل منهما طاريا
عليه بدلا من الآخر ولا شك ان الدليل انما يدل على نفي التزايد على هذا
الوجه دون الوجه الاول وان الوجود مما لا تقوم اليه فان قيل
ان اراد ان محل الوجود مما لا تقوم بدون الوجود المعين فلانم ذلك
اذ يجوز ان يحقق الوجود الآخر في آن انتفاء الوجود الاول وان اراد ان
لا يقوم بدون مطلق الوجود ثم كمن لانه لا يمنع امكان تبدل الوجود
المعينة على سبيل التدريج قيل في جوابه المراد ان التثاق الاول لظهوره بالشي
الواحد بعينه اذ انتفى عنه الوجود المعين انتفى ذكر الثاني وان فرض ان
الماهية عرض لهما الوجود الآخر في ذكر الآن كما هو بولي فانها ذات منفعة
باعتبار طول صور متعاقبة فيها على ما قيل بهذا الجواب وان كان
صحيحا في نفسه الا ان ما ذكره سابقا اعني قوله وربما يقال لما يلزم منه
ولا جواب عنها الا بان يقال ان هذا الجواب انما يتأتى اذا كان
المكان بعد امتصلا قابلا للانقسام الى غير النهاية واما اذا كان سطحيا باطنا
فلما وكذا اجزاؤه في سائر المقولات محل تامل واسكال فتأمل والى
انها اقناعية قد اشتهر بين الناس ان الخير هو الوجود وان الشر هو
العدم وازادوا به تصوير الخير والشر لا المقصدين بثبوت الوجود والعدم
لها لانه انما يتأتى بعد تصوير معنى الخير والشر وكلاهما الآن فيه وما
اوردوا في صورة الاستدلال من الامثلة المذكورة في الشر لم يسند

استدلال بل تعيبن لغيرهما وكان جواب سواك وهو انكم لم قلتم ان ماهية الخير
الوجود وماهية الشر العدم ولكن كما طلاق الشر على الوجود فلا يكفينا
التعريف صحيحا فاجابوا بان الوجود ليس شرعا على الحقيقة بل بالعرض والافتقار
وايضارهما بطلن الخير والشر على حصول كالشئ وعدم حصوله له اذا
نهد هذا فنقول ان ارادوا بالخير في قولهم الوجود ضيق المعنى الاول
يكون معنى ذكر القول الوجود وجوده كمن لا يخلو عن الفائدة وان اعتبروا في
ذكر المعنى قيد موزع ارادوا بالخير ذكر القيد مجازا لطلاق القيد على القيد
يلزم ان لا يكون هذا الحكم عاما لجميع افراد الوجود فزوج وجود الواجب ووجوه
المعلولات المستندة اليه بطريق الازواج كما هو من عليهم مع ان هذا الحكم عام
لجميع افراد الوجود وليس كمن يكتسب ببعضها عند هم حيث قالوا كل وجود خير
في نفسه وليس من الوجود شرا صلا وان ارادوا به المعنى الثاني يلزم ان لا يكون
هذا الحكم عاما لوجود الواجب لقيامه بذاته سواء اراد بالكمال امر يناسب
لما حصل له ويليق به او صفة كمال تقابل لصفة نقصان مع انه يلزم على النقطة
الاول ان يكون بعض الاعداد ضم الكون لا بقا وناسيا لما حصل له لغفدان
الكلمات الانسانية الحاصل للحيوانات العجم كعدم العلم بالكتابات الحاصل
للنرس وغيره فانه امر مناسب لهما ولا يبق بطبيعتهما وصورتهما النوعية
فظهر مما ذكرنا ان هذه الدعوى ليست باقناعية كما انها ليست بيقينية فقول
المحتشظ انما اقناعية ليس كما ينبغي اللهم الا ان يحمل الخير على الكمال بمعنى
عام على صفة الكمال وما ينصف بها الا ان هذا غير ظ من اطلاقاتهم وادانتهم
كلاتهم واطلاقاتهم نستيقن ما ذكرناه بل هو كاشف الى بيان ان عدم الجاهل
المانع من الدخول كاشف عن وجود قضاء له قوام ممكن النقوض فيه وكذا
عدم العزم المانع من سقوط السفن وانما قلوا ذلك لانهم لم يجوزوا كون العدم
خرا من علة وجود الشئ وسيد عليك كمن في مقام في مباحث العلل انشاء
لله تعالى ويقال عند الحاض لوجوده الى لا يقال المتكلمون لا يقولون
بالموضوع وانه المحل المتقوم بدون الحال لانا نقول كون ذكر من مصطلحات

منه

الحكماء لا يقتضي امتناع ان يستعمله القوم الآخر بل لا يوجب عدم وقوع استعمال
 فان كتب الكلام مشكوكا بمصطلحات الفلاسفة وان المتكلمون يستعملونها
 كثيرا في مقاصدهم ولان الوجود يوصف الى الوجه الاول مع
 هذا الوجه يفيد ان نفي الضدية عن الوجود المطلق فقط بخلاف الوجه الثاني
 فانه يفيد نفيها عن الوجود الخاص ايضا لا يقال هذا محض بالوجود المطلق
 المطلق ايضا اذ عدم تقوم محل الوجود بدونه كما عجزه في ذلك الدليل به
 محض بالوجود المطلق لظهور ان محل الوجود الخاص يجوز ان يتقوم بدونه
 بان يتوارد على المحل وجودات خاصة بحيث لا يخرج عن احد الوجودات مطلقا
 كتوارد الصور على الهيولى على ما ذكره الفاضل المحشي قلنا قد ذكرنا انها
 فتذكر واشدنا ايضا فان قلت انصاف الوجود بالوجود للمحشي
 ليس انصاف الشيء بنفسه لان الوجود الحازي فرد من مطلق الوجود الذي
 استدله بهذا الدليل على نفي الضدية عنه كما يدرك عليه سوق كلامه قلت
 الوجود لو كان موجودا يكون وجوده باعتبار وجود افراده كلها او بعضها
 ولا يشك عاقل في ان الوجود الذهني الذي من جملة افراده ليس موجودا
 حاريا فمن قال بان الوجود موجودا انما يقول باعتبار وجود بعض
 افراده الذي هو الوجود الحازي فيلزم من موجودية الوجود انصاف
 الشيء بنفسه اي انصاف الوجود الحازي بالوجود الحازي لا انصاف الوجود
 المطلق بالوجود الحازي حتى يلزم ما ذكره فان البديهة تشهد بان حاله
 بهذه الشهادة مردودة بدروس العلم العرفي لموجود حازي
 فحققت مخالفة الى يد عليه ان استعمال الضد والمثل والمخالف فيما استعملها
 فيه هي ليس بمطابق لمصطلحات المتكلمين ولا لمصطلحات الحكماء اما الاول
 فلان الضد عندهم مقابل للمثل وما ذكره من التعريف ليس كذلك وايضا
 انه غير شامل للنضابيين على تقدير وجود الناضبات وما ذكره من تعريفه
 ليس كذلك لانهم زادوا فيه قيد من جهة واحدة وان المتكلمين عندهم موجود
 مشترك كان في صفات النفس وما ذكره من تناول للمعدومات ايضا وايضا المثل

١٣٧
 ٢٢
 المثل مقابل للضد عندهم وما ذكره ليس كذلك وان المخالف عندهم محض بالوجود
 واستعمل فيه عام للمعدومات ايضا واما الثاني فلان الضد عند الحكماء ايضا مقابل
 للمثل وما ذكره ليس كذلك وكذا المثل مقابل للضد وفي ذكره ليس كذلك وان المخالف
 اعلم من الضد وما ذكره يقتضي التقابل يمكن ان يرفع الاخير بان يقال
 اراد بالمخالف ما يقابل التضاد والمثل اطلاقا للعام على الخاص او الخاص على
 العام على اختلاف المذهبين بقية ذكره في مقابلتهما او في قوله فيحقق
 المخالف اراد ما اصطلح عليه الحكماء من المعنى العام لانواع التقابل الا انه
 قيد بقيد كجس التضاد فكانه قيل فحققت المخالفة التي هي غير التضاد وهذا
 واعلم ان قول الشارع النسبة بين الغيرين منحصرة في التماثل والتضاد
 والمخالف بغير بظاهر على ان يحمل ما ذكر من التماثل وغيره في عبارة المص على
 مصطلح المتكلمين وكذا قول المحشي قيل المتكلمون القائلون بان الوجود
 مشتركة الى بدل على ان يحمل المثل هنا على معارضة المتكلمين واللام
 ان لا يكون الى هذا المعنى على ان ينكس قولنا الضد لا يعرض للضد من حيث
 هو ضد الى قولنا العارض للضد لا يكون ضد من حيث هو عارض فيكون
 العكس كبري لهذا القياس اعني قولنا الوجود عارض لجميع المعقولات
 والعارض لا يسره ضد من حيث هو عارض فصح قولنا الوجود ليس له ضد
 من المعقولات من حيث انه عارض وفيه اشكال اذا التعليل المراد بالحيثية هنا
 ان كان تعليل للنفي يكون المعنى المعد اسفي عنه العوض لاجل كونه ضد
 فيكون القضية مشروطة عامة لاجل الوصف فنعكس الى تلك السالبة اذا
 المشروطة العامة السالبة الكلية تنعكس كنفسها كائين في موضعها الا ان
 اللازم من قوله في السواك لم يكن ذكر العوض من حيث هو ضد ان يكون
 الحيثية والتعليل تعليل للنفي اعني العوض وايضا اذا اريد بالتعليل
 تعليل للنفي يكون القضية غير معلومة الصدق لظهور ان منافية الضدية
 للعوض ليس بمقتضى حتى يدعى كون الضدية علة لانفاء ذكر العوض

فصل كلام في السؤال والجواب على ما يؤدى الى ادعاء ذلك التعيين ليس كما ينبغي
وان جعل الحثية والتعليل تعليلًا وقيدًا للنفي كما يدل عليه السؤال صريحة
وهو الصحيح يكون النفي نفيًا لعلته وصف الضدية للعروض ويكون معنى
قوله الضد لا يعرض للضد من حيث هو وضد ان الضدية لا يكون على المعروض
ولاشك ان لا يتعكس الى قولنا العارض لا يكون ضدًا من حيث هو عارض
لظهور ان نفي عليه الضدية للعروض لا يستلزم نفي عليه العروض للضدية بل
العكس ان ما يكون علة للعروض ليس ضدته فلا يتم ذكر الجواب بل الجواب
ان يقال فيلزم ان لا يتكرر هذا الاوسط اذ ترتيب القياس يكون كما ذكرنا
الوجود عارض للمعقولات والضم للمعقولات لا يعرض لهما من حيث هو
ضد ولا اشكال المحمول في الصفح لم يقيد بالحثية كما قيد بها في الكبري
فلا يتكرر الاوسط فلا يصح القياس على تقدير ان يحل قوله الضد لا يعرض
للضد على ما ذكر في السؤال فلا بد ان يحل تلك المقدمة في الدليل على ما يتبادر
منها اذ الذات ما ينصف بالوجود الى لم يرد بالوجود الوجود المسمى
بل المطلق العام للذهني ايضا ولذا رتب عليه السؤال بان الوجود يكون
موجودا في الذهن فيكون متصفا باحدهما واراد بالعدم ما يتبادر فلا يتم
ان يقال انه من المعقولات الثانية فيكون متصفا بالعدم فلا يحتاج الى ان
كما بان من تلك الحثية يكون معدوما لا وجودا ولكن يحسب ان يقال
يلزم ان يكون جميع المعنومات ذاتا من حيث اضافها بالوجود الذهني
وللتفادح ان يلتزمه لا ينصف باحدهما اذ كان الوجود كذا لا يكون
ذاتا بل صفة ان اطلق الصفة على ما يقابل المعنى المذكور من حيث كان اطلعت
على ما يقابل المعنيين المشهورين للذات في ان اللازم بمعنى ان اللازم
نفي المثلثة بذكر الاعتبار وهو ليس بمطلوع لعدم اختصاص هذا النفي بالوجود
بل جميع الصفات محالة مثل مشترك في هذا النفي فلا وجه لمصعبه ولان
التوزيع عليه بقوله فيتحقق النفي لا يصح الا ان يراد به تحقق الخالف بذكر



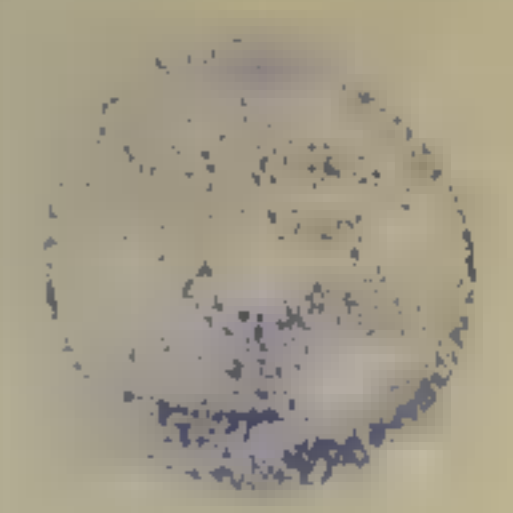
قال كتاب البيع ما بل الباب لا يخص بالبيع بل يشمل الشراء فلا وجه لتخصيص البيع بمحل عنوان وجعله من قبيل استعمال النفي
المشتركة في معنيتها فان من الاضداد بعده على ان البيع مع مشترك غلبت احوال المبيع عن الملك فصار من قبيل استعمال النفي
الاولى بنفثه والى الثاني بينه والشراء من الاضداد ويقع غالبا على احوال الخس عن الملك فصار على ما في الكافي **قال** هو مبادلة
مال بمال بهذا التعريف يقتضي عدم تخصيص البايع باحد الجانبين والمشتري بالآخر بل كل منهما باي فالبايع ما فوق من البيع
بمعنى احوال المبيع عن الملك فصار والمشتري من الشراء بمعنى احوال الخس عن الملك فصار وكل منهما في بيع المقابلة وبيع الشراء
مشتري وبايع والفرق بين البيع والشراء في الحقيقة فالصواب هو مبادلة المبيع بالخس والظاهر ان التعريف هو مجرد مبادلة
المال بالمال والمراد بالمبادلة الشرعية وقوله ويتفق بيان الحكم فلا يرد فوج البيع بلفظ الحال والمآل عن التعريف
فانه يتفق بالنية بخلاف لفظ ماض فانه لا يتوقف على النية على ما قاله ونحن نقول انما لا يحتاج لفظ المآل الى النية اذا
استند المبادلة الى انفسهما فانه لو قيل بيعت هذا بكذا فقال البايع بيع ثم قيل للمشتري اشتريت بكذا فقال المشتري على
صفة المجهول يتفق البيع ان يوافقا كذا في النية **قال** فبإدلة المال بالمال على ضرورة المبيع عند الصورة مأمدة الشيء
بالفضل ولينفك البيع عن المبادلة الشرعية كونه بغيره من اليجاب والقبول كما في بيع المتة وكذا ان يجعل المالين على ما دونه
اي ما معه الشيء بالثمن والمدة الثانية هو التخييل الدال عليه المبادلة التامة **قال** ولم يقل على سبيل التراضي كما في الكافي
ولذلك لم يقيد المال ايضا بالمنقوض وبيع المتة منقوض ولا الفسخ على ما في النية **قال** والتعاطي عند البعض الاعطاء
من الجانبين كما هو موضوع لفظ تعاطي فلا يبعد ان يكون قوله هو الصحيح مشارة اليه ايضا **قال** كما اذا ساءم ولم يكن معه
وعاء مثل مثاليين للتعاطي من احد الجانبين اذ هما الاعطاء من جانب المشتري والاخر الاخر الاعطاء من جانب البايع لكن في
جانب المثال الاول فصور يندفع بان جعل كذا اذا ساءم معه وعاء يجعل المبيع فيه فاعطى الثمن ففارق له الجاه بالوعاء فاشترى
والقبض ميكانيك فانه ميكانيك ومن الارض قدر مائة واربع واربعين ذراعا كذا في القاموس وفيه المكوك كالنور مكان
شع صاعا ونصف صاع **قال** هل الاخر في المجلس فلا يجب القول على الفور كما قال السافر رحمه الله كونهما للسرود فعلا للسر
اذ رجا يحتاج العاقد الى التأمل والروي وللشافعية رحمه الله انه يدفع مزرعة المأمل قبل القبول فيما لمجلس **قال** الا اذا ابيع
ثمن كل كذا في الهداية وعلله بان صعبا في معنى قال صاحب الكافي لا يتم هذا الا ان يدرج تكرار لفظ العقد لان لا يتعد
الصفقة لا يجرى بيان ثمن كل واحد فانه اذا تعدد الثمن والحد المعد والعاقد بان طالت الواحد واحدا وقال به
حكيم هذه الابواب الشرة كل يوم بمشتركا كانت المصنعة واحد نفس عليه في المحيط لم يحج ما نوجب الاجاد والاصل
انه اذا تعارضت جهات ايجاد الصنعة وجهات التعدد يعمل بالقالب وبذلك كلامه واذا وجب قبول كل المبيع بكل الثمن
لابيغ الا براء عن ثمن البعض ولا باصله لان كل منهما يفرق الصنعة نفس عليه **قال** لانه وسيد الى حصول
المبيع آه ونحن نقول لانه مقصود البايع من البيع والمبيع وسيلة والمقاصد اعم وبالتقديم اولى وقوله والكسائل
مقدم الظاهر مقدمه **قال** وصح في الموضع المشار اليه فمما كان او غيره ولا يتم تقييد المسد بعد العوض الربوي
للبيع الربوي **قال** وبني حال والى اجل ان يوجع الى اجل وبالفن المطلق المتبادر منه المطلق من الملول والناصيل
كل قول فان استوت سددت عن تفسيره بما فسر به الشارع والتمس المطلق عن الناصب داخل في المال فانه اذا اطلق انصرف
الى الحال وقوله فعل ما قارب على صيغة المجهول والتقدير من الشراء كما اشار اليه الشارع بقوله ان نقل المشتري اى يورث

شاه

اذ لا يعتبر النزاع لان مبيئ على التفتت والنزاع لا يتصور الا من البايع قال سر الى المشتري **قال** وهذا استثناء منقطع
 فيه كذا لانه يجوز ان يكون المراد الا ان مبيئ الخ بعد اطلاقه ونزول الجملة ويشترط عبارة الكافي حيث قال الا ان يقول
 الجملة بالبيان **قال** ثم بعد ذكر الشرايع في ذكر المبيع الاول وبعد ذكر الخ وكونه في ذكر المبيع يقتضي لقوله ان بيع بعينه
 اهل هذا البحث مختصا بالمبيع وجب صحة البيع في المتاركة مختصا بالخ مع اشتراكهما بين المبيع والخ اختصاص بلاخص
 فاما قوله ان بيع بعينه بعد الجواز فالاولى تأخير قوله قليلا ولاخص صحة بيع الطعام والجواب جوازا بما هو مقتضى
 بل يجوز بحسبه ايضا اذا كان قليلا لا يدخل تحت الكيل والجواز بالضم معرب كذا في الهم وبالكسر مصدر بمعنى الجواز
 ويؤيد الثاني وقوله موقع الجازفة في عبارة الهداية ورواية الحسن عن احمد بن محمد ان البيع بالائانه والجزء المذكورين
 لا يبيع والاي رواية الحق فهو اجدر بالوقاية واخرى بالهداية **قال** في بيع ثلثة هي كنه الضمان الكسر قال ابو يوسف ولا
 يقال للسوق الكثرة ثلثة بل قيلت والجمع ثلث مثل بدنة وبذكر كذا في الصحاح **قال** فان باع عبدة على انها مائة صاع بمائة
 وهي اقل او اكثر اخذ المشتري الاقل كصحة او فسخ البيع وما زاد للبائع بهذه العبارة محمله لانه بعد ان ذكر البيع في حال
 كون المبيع اقل او اكثر فوجب اقل الاقل كصحة او فسخ البيع وكون ما زاد للبائع وهو فاسد لان حال كون اكثر لا يوجب اقل اذا
 فسخ وعال كون اقل لا يوجب كون ما زاد للبائع والعبارة الصحيحة وهي اقل احد المشتري الاقل كصحة او فسخ البيع وان
 كان اكثر فازاد للبائع **قال** فاذا باع عشرة اذرع بعشرة كان الثوب ثمة اذرع اذ بعشرة ان لو باع ثوبا على
 اذ عشرة اذرع فكان عشرة اذرع اذ بعشرة كان الثوب ثمة اذرع اذ بعشرة ان لو باع ثوبا على
 بالثوب وكان اريد بالزيادة الغير المختصة بزيادة لم يبلغ ثوبا فمشتريه ذراعا ثوبا لان ثوب كثير الذراع فامل قال القائل
 مما لا **قال** لانه باع كل ذراع بدرهم فلما بد من رعاية هذا المعنى في الكافة الذراع وصف من وجه عام واصل من وجه لانه
 عين يقتضي بان ينفذه فاعلمنا ما سلمه من في الما ليع فاذا قوا بل كل ذراع بدرهم كان اصلا لان مقابلة الخ من خواص
 كونه اصلا ونزل كل ذراع بدرهم منزلة ثوب واذا لم يقابل كل ذراع بدرهم اعتبر وصفا بهذا فتولد الشارع فلا بد من رعاية
 هذا المعنى يريده فلا بد من رعاية جعل الذراع مقابلا للثوب ورعايته تخرج جانب كونه اصلا فلا يرد ان يقتضي ان يقابل
 الكتابة بالثوب في ما اذا قيل بعت هذا الكتاب الكتاب ثمانية ثمانية لنفسه وماسا ككتابه **قال** ولان في الثاني
 المبيع محل الذرع وهو محل مجهول قال الكافي والفرق بين السهم والذراع بين فان ذراعا من عشرة اذرع وذراعا
 من مائة ذراع واحد فلو قسم من عشرة سهم وسهم من مائة سهم بهذا القول لا كلام في ذكر الا ان لها ان يقول الاسماء
 والذين ينفذون حفظ عقد المسلم من الشاة وجعل عشرة اذرع من مائة اذرع للسهم وان كان غير ذلك فيه كلف
 فيه المصير اليه ويؤيد انه قال عشرة اذرع من مائة ذراع ولو لم يكن المراد التسليم لقول عشرة اذرع من هذه الذراع
 ويكون ذكر من مائة اذرع لغوا الا ان يقال للمعام ان القوام لا يعرفون هذه الدقائق فثمة اذرع من مائة اذرع من
 هذه الدار في كلامهم في حكم عشرة اذرع من هذه الدار وينبغي ان لو نوى البايع التسليم بعينه لوقال الثوب بعينه
 البيان انه لو يعلم بانه يكون المفسخ لانه علم الآن ما قصده كمن لم يجد رواية **قال** لانه اذا كان اقل لا يدرى ان ليس
 مجموع اذ كان اقل لا يجوز ان يكون العقد ثوب وعاب واحدا وكان ثمة وخط فليد الاول فصد مع العشرة وواحد
 فلو علم ان ثوب واحد لم يدرى ان يكون العقد ثوب وعاب واحدا وكان ثمة وخط فليد الاول فصد مع العشرة وواحد

كل مناصح في الاقل بقدره وفيه لانه تفرق للصفة على المشتري لانه لا يمكن ان يكون العايب احسن ويكون رغبته ولا طبع في الكل
 كذا قيل ولما يمكن ان يقال لانه لا يمكن ان يكون رغبته لانه يوافق مطلوبه وهو عشرة اذرع فاذا طاب الموافقة يكون مصرا
 قال وفي بيع ثوب على اذ عشرة اذرع ذكر هذه المسئلة منقولة بقوله وفي بيع ثوب على وفق الهداية وغيره ولا يخفى ان المناسب
 اتصال المسئلة وان قال كل ذراع بدرهم فان قلت اذا صار الذراع في هذه المسئلة في حكم المقدار فينبغي ان لا يدخل الزايد على
 عشرة في البيع ويكون للبائع كما لا يدخل القليلة الزايد في بيع الصبرة في البيع ويكون للبائع قلت اجاب عنه الكافي بانه لو لم
 يدخل في البيع لكانا يبيع بعض الثوب وبيع بعض الثوب لا يجوز بخلاف بيع بعض الصبرة فان قلت كيف يدخل في البيع وهو
 لم يبع الا عشرة اذرع فلما حال بيع بعض الثوب فينبغي ان لا يجوز قلت لما ورد البيع على الثوب دخل في البيع فتعذر هذا الدخول
 الا انه لا يمكن تعين الذراع غلظا **قال** ومع الباقلاء الاحمر لا يجوز عند في غاية المقصود ان يبيع الباقلاء الاحمر والجوز
 الرطب يجوز في فسخها العليا لان الرطوبة فيها مقصوفة **قال** لانه ربما لاسي شئ بعد المشتري يشترط بما اذا
 استثنى مرة او مرتين الا ان يقال الحكم لمرأى في الجنس وحق نقول لانه لا يبيع المرة على التخييل مع حواف علم البيع
 بالمشاهدة والمشتري مجهول فلا يصير المبيع معلوما بالمشاهدة **قال** وفي بيع سلمة بطن سلم هو اول ولا غير
 سلم ما يريده لا يجب تسليم المبيع حال تسليم اول الخ في الصورة الاولى وفي الصورة الثانية لا يجب تسليم
 احدهما الا مع تسليم الاخر فلا ينافي ماء التوضيح وموافقة التلويح ان المبيع بغير المنفذ المشار اليه مبيع بما في الذمة
 ولا يجب اذ احاط قبل المطالبة ثم يوجه قوله فلا بد من مضمون ليل يلزم الربوا انه لو سلم المبيع او لم يكن طما لا ي
 فيه نشانه الربوا ويمكن تأويله بان المراد بالربوا زيادة احد العاقدين وعدم التسوية بينهما وبلاية عبارة الهداية
 متفق للمساواة بدل قوله ليل يلزم الربوا والسلمه بالكسر المباع وما تجزئة كذا في القاموس **قال** صح خيار
 الشرط لكل من العاقدين الاظهر صح شرط الخيار وحق خيار الشرط مع لا يتلزم العتق كبيع العرب
 ومع لا يشترط فيه تسليم عوض كالتسليم والعرف وصح خيار الشرط في الاخاف والكفالة والصلى والقنة والكتابة
 والرهن للرهن والخلع للبراءة عند على مال دون الروح في قولهم وللعبدة دون المولى في قولهم كذا في العاقد
 والخاصة وهذا الخيار كاشيت عند البيع بعت بعد انصاف حتى لو مضى ليلة ايام وخبر البايع المشتري بانه ايام ذكر
 ولو صدر ولم يوفى حصص بالمحس كذا نقل عن الموارد ولا يسمى الخيار حال محض العاقد عند وعند لا يدخل القاية
 وشئ الخيار باماء النوم وشرط الخيار الى الليل ذكره قاضي خان **قال** فان اشترى على انه ان لم يبعده الثوب الى ثمة
 ايام صح البيع فكذا الشرط لان البيع يفسد بالشرط الفاسد **قال** فان نقده في الثلث حارة في الصورين
 وليس جواز البيع الا بالنقد دون الاجازة بالعبارة وكان الا ولا كمن ان يبيع الى فامل **قال** وانما ادخل الغاء
 في قوله فان اشترى وانما وجه ادخال الغاء في قوله فان يبع فظاهر **قال** ولا يحرم بيع عن ملكه نابعة مع
 خيار لا يخفى ان المراد بقوله فيما بعد ويحرم مع خيار المشتري خيار المشتري فقط فلو اراد بقوله مع خيار مع خيار
 فقط مع حكم الخيار لهما ولم يطلع عليه في كسهم وفي كتب السافيه اى حرم المبيع عن ملكه البايع في هذه الصورة موقوف
 فان اصر علم انه خارج عن ملكه من حين العقد **قال** في ملكه او يفسد المراد التقييد بعيب لانه لو لم يفسد الخيار وانما
 عيب يرد فلا يفسد الخيار **قال** لا يمكن المشتري عند افساده رده عن حاله اصل له في الشرع وهو اجتهاد

15



قوله وكل واحد من الوجوب والامتناع بصدق على الآخر
 اذا نقابلنا في المضاف اليه شأخ اذ لم يرد به بصدق فيهما حقيقة
 بل قد يصادق ما يشق منهما فان ما هو واجب الوجود لا يتبع العلم
 وبالعكس وما هو ممتنع الوجود واجب العدم وبالعكس ولما
 حل احدهما على الآخر بان يقال وجوب الوجود فهو امتناع
 العدم فليس يصح الا ان يقصد به المتباعدة في استلزام كل منهما
 للآخر وذلك لان وجوب الوجود كيفية نسبة الوجود الى الما
 وامتناع العدم كيفية نسبة العدم الى الماهية واما ان النسبة
 متغايرتان اذ اتا فكذا كيفية ما فلا يتصادقان حقيقة نعم
 يتلزمان وان يتعاكسان كما ذكر في طبقات المواد وكذا قوله
 فيما بعد اذ يصدق على كل من ضروري العدم والامكان ان
 سلب الضرورة من جانب الوجود في شأخ حيث اراد به
 تصادق الصفات المتقابلة بعضها على بعض او اراد بها
 في التلزام وان لم يكن متعاكسا **قوله** واما سلب العا
 لان تعريف العام بفعل الامكان بهذا المعنى فانهم يقولون
 من الممكن الوجود ما ليس بمتنع الوجود ومحال ليس بممكن
 الوجود المتنع الوجود كذا يفهمون من الممكن العدم ما
 بمتنع العدم ومحال ليس بممكن العدم المتنع العدم فقد جعلوا
 الامكان مقابلا لضرورة الطرف المخالف فهو سلبها او ما
 ذلك السلب **قوله** وانحصار المواد في الثلاثة محسب
 هذا الامكان فان الامكان العام ان اعتبره مطلقا فهو

في كل واحد من الوجوب والامتناع بصدق على الآخر
 اذا نقابلنا في المضاف اليه شأخ اذ لم يرد به بصدق فيهما حقيقة
 بل قد يصادق ما يشق منهما فان ما هو واجب الوجود لا يتبع العلم
 وبالعكس وما هو ممتنع الوجود واجب العدم وبالعكس ولما
 حل احدهما على الآخر بان يقال وجوب الوجود فهو امتناع
 العدم فليس يصح الا ان يقصد به المتباعدة في استلزام كل منهما
 للآخر وذلك لان وجوب الوجود كيفية نسبة الوجود الى الما
 وامتناع العدم كيفية نسبة العدم الى الماهية واما ان النسبة
 متغايرتان اذ اتا فكذا كيفية ما فلا يتصادقان حقيقة نعم
 يتلزمان وان يتعاكسان كما ذكر في طبقات المواد وكذا قوله
 فيما بعد اذ يصدق على كل من ضروري العدم والامكان ان

سلب الضرورة من جانب الوجود في شأخ حيث اراد به
 تصادق الصفات المتقابلة بعضها على بعض او اراد بها
 في التلزام وان لم يكن متعاكسا

ان اعتبره مطلقا فهو

شامل لجميع القهومات والمواد فلا انتقام بحسب
 ان اضيف الى الوجود او العدم كانت الغنة مثبتة
 فيقال الثاني اما ممكن الوجود واما ممتنع الوجود
 فيندرج في الاول الواجب والممكن الخاص او يقال
 الثاني اما ممكن العدم او ممتنع العدم فيندرج في
 الاول الممتنع الممكن الخاص ولما كان لفظ الامكان
 بهذا المعنى العام سواء قيد بالوجود او بالعدم
 واقعا لا يابس بضروري الوجود ولا العدم اصطلاح
 الخاصة على استعماله في سلب الفروع الذاتية عن
 الطرفين معا فكان هذا امكانا خاصيا وقد بقي
 خاصا والاول عاما ايضا كونه اعم منه مطلقا
 للامكان معنى ثالث يسمى اخص وهو سلب الفروع
 الذاتية والوصفية والوقفية عن الطرفين وهذا
 ايضا مما اعتبره الخاصة بناء على ان اسم الامكان
 لما كان باذائه الفروع في كل مكان طرفاه طالبيين
 عن جميع هذه الضرورات كان اولي به واقرب
 الى الوسط ثم ان بعضهم اعتبر الامكان بالقبول
 الى زمان الاستقبال نظرا الى ان الممكن الحقيقي
 المتصنف بمرافقة الامكان ما لا ضرور في شئ
 من طرفيه اصلا ولا شك ان كل ما يتسبب الى
 والحال فانه لا يخفى عن ضروري ما في وجوده او

الشيء لا يكون له وجود مطلق في ذاته

على تقدير سلبه من صفاته

في كل واحد من الوجوب والامتناع بصدق على الآخر

سلب

او عدمه واقلها الفروع بشرط المحمول اذ لا بد
 من تعين وجوده او عدمه في احد الزمانين وان
 لم يكن معلوما لنا بعينه واما اذا نسب الشيء الى الزمان
 المستقبل فالأشياء انما يوجد فيها او لا يوجد لا في
 عيننا فقط بل بحسب نفس الامر ايضا وذلك لان تعين
 احد طرفيه في ذلك الزمان موقوف على حضوره و
 لانه لا تعين شيئا كإيجاب الذات لان الكلام في
 الممكنات ولا بإيجاب الغيبة لعدم حصول بقية
 فالامكان الاستقبالي هو سلب الفروع مطلقا
 عن الطرفين معا في زمان الاستقبال والممكن بهذا
 الامكان هو في حاق الوسط بين طرفيه فظهر مما ذكرنا
 معنى قوله وانما اعتبر هذا من اعنيه الخ واعلم ان
 عدم تعين احد طرفي الشيء في الزمان المستقبل
 بحسب نفس الامر مذهب الجمهور وهو مردود بان
 الحوادث مستندة الى علل يجب بها وجودها ويمنع
 دونها فان اثبتت سلسلة العلل اليها في المستقبل
 تعين وجودها والاشياء عدمها وما يمكنها من
 الوجودين لا بد لان الآلية عدم تعين احد الطرفين في
 الحال وذلك لا ينافي تعينه في الاستقبال **قوله**
 ولا يشترط في امكان الوجود في الاستقبال العدم
 في الحال اشارة الى ان بعض من اعتبر الامكان الا

الاستقبالي

في المستقبل
 لا بد من
 وجودها
 في الحال
 لان الآلية
 عدم تعين
 احد الطرفين
 في المستقبل
 فظهر

الاستقبالي اشترط في كون الوجود ممكنا في زمان الاستقبال
 العدم في الحال فان الشيء اذا كان موجودا في الحال
 كان وجوده ضروريا بشرط المحمول فلما يكون ممكنا
 صرفا ورد عليه بان ضروري وجوده في الحال لا يتنا
 سلهما في الاستقبال وايضا لو اوجب الوجود
 في الحال ضروري وجوده في الاستقبال لا وجب العدم
 في الحال ضروري عديمه في الاستقبال فلما يكون ممكنا
 صرفا في الاستقبال فوجب ان يعنى لامكان الوجود
 في الاستقبال العدم في الحال ولا مكان العدم في
 الاستقبال الوجود في الحال لان الهلة الموجبة لهذا
 الاعتبار مشتركة بين الوجود والعدم اذ في توهم
 ان الواقع في الحال ضروري في الاستقبال فيلزم
 اشتراط الامكان الاستقبالي باجماع النقيضين
 في الحالة اما يقال من ان الامكان الاستقبالي
 انما يعنى في احد طرفي الوجود والعدم لا فيهما معا
 فالتعني اما يمكن الوجود بالامكان الاستقبالي واما
 ما يمكن العدم به فالاول مشروط بالعدم في الحال
 والثاني مشروط بالوجود في الحال فليس مما يعنى
 عليه لان المقصود من اعتبار الامكان الاستقبالي
 حلول الشيء في طرفيه عن جميع الفروقات وكونه
 في حاق الوسط بينهما غير ما يؤول الى احد هاتين
 المقادير

الاستقبالي
 هو سلب
 الفروع
 مطلقا
 عن الطرفين
 معا في زمان
 الاستقبال

هذا هو
 الاستقبالي
 هو سلب
 الفروع
 مطلقا
 عن الطرفين
 معا في زمان
 الاستقبال

فلا يمكن
 اعتبار
 الامكان
 الاستقبالي
 باجماع
 النقيضين
 لان
 التعين
 في
 احد
 الطرفين
 في
 المستقبل
 لا
 ينافي
 عدم
 تعينه
 في
 الحال

في
 الحال
 اشارة
 الى
 ان
 بعض
 من
 اعتبر
 الامكان
 الاستقبالي

قوله يلزم الشئ بلانزع لانه اذا اذبح قيل انما
 يتم هذا التوكلان السبب الى مل على الاثر اما ذكره من
 الخواص الى خروجه الوجود وهو موزون ان يكون مجرد
 اصطلاح اوله حامل اخر لا يوجب استغناء الوجود
 في الحال لا مكان العدم في الاستقبال ولا يوجب عكسه
 انه ايضا ساقط جدا فالصواب ان يقطع النظر
 في الامكان الاستقبالي عما في الحال من الوجود والعدم
 ويلتزم حال الشئ في المستقبل وحدة ^{بأنه} قوله لا يثبت
 معقولا بين متصور ووجوده الى رجم اراد بها
 كنفيات لتلك النسبة المعقولة كلف حذف المضاد
 واعتمد في ذلك على ما سبق من ان المواضع كنفيات
 لتسبب القضايا ويمكن ان يقال يجوز ان يكون
 عارضا لنسب اخرى فيكون كنفيات لها اذ لم يرد
 بالكيافة منها ما يقابل النسبة بل اراد بها معنى
 الصفة **قوله** فان صدق الشئ على المعدوم لا
 يقتضي ان يكون معدوما هذا ظاهر كما صدقتم لو لم
 يصدق الشئ الا على المعدوم لوجب كونه معدوما
 وليس الامر بهذا كذلك لصدقها على الموجودات
 ايضا فان الواجب ان يصدق عليه واجب الوجود
 وممسخ العدم والموجود الممكن يصدق عليه انه
 ممكن الوجود والعدم **قوله** ويلزم التسلسل انما يلزم

طرحه
 رجمه
 شرط الوجود
 والعدم في
 الحال

انما يلزم اذا لم ينته الى ما يكون اعتباريا وهو ماذ لا يلزم
 من كونها موجودة وجود جميع افرادها كما ذكره انفا
 وايضا قيل جازكون وجوب الوجوب مثلا عينه
 كوجود الوجود ووحدة الوحدة ونظايرها **قوله**
 اذا كان موجودا في الاعيان يكون ممكنا لانه صفة فيسلك
 لان ان الوجوب صفة بل منه ما هو واجب لذاته وهو
 الواجب لذاته لانه عين ذاته ومنه ما هو ممكن صفة لغيره
 وهو وجوب غير الواجب لذاته وفيه بحث لان الكلام
 في الوجوب الذي هو كيفية نسبة الموجود الى الذات كما
 فيكون متافرا عن النسبة المتأخرة عن الذات ولا يتصور
 كونه عينها **قوله** لان انما اذا كان من هذه الهيئة ممكنا
 لكان من هذه الهيئة جازية الزوال رد عليه بان هذه
 الملازمة بينة بذاتها لا تقبل مقفلا اصلا فان معنى
 كون الشئ ممكنا هو كونه جازية الثبوت وجازية الزوال
 نظرا الى ذاته واستلزام الشئ بغيره لا شبهة فيه و
 كما ذكره من ان هذه الحكمة اعني الذات مع الوجوب متمنع
 الزوال لوجوب علته اعني الذات دائما لا يتأخر في مكان
 المحلة وجواز زوالها نظرا الى ذاتها لان وجوبها بالغير
 هو الذات لا بوجوب زوال امكانها الذاتي والممكن لذلك
 لا يلزم من فرض وقوعه نظرا الى ذاته مح وقد يلزم من زوال
 المحلة محال وهو امكان ذات الواجب لزوال وجوبه و

شرط في الممكنين

في بحث لان الشارح على جانب الزوال في تلك الملازمة على
 ما لا يكون زوالا متمنا أصلا لا بذاته ولا بغيره فلذلك
 منع الملازمة وباترا امتناع زوال الوجوب بسبب
 امتناع زوال علته مع الاعتراف بكونه ممكن لذاته
 المستلزم لكون الجملة كذلك فهو يعترف بكونها ممكنة
 لذاتها ويقول بمنع زوالها بسبب امتناع زوال
 علتها فان التفتت انت بجوارز والها نظر الى ذاتها
 كانت الملازمة بينة في نفسها لا يمنع عليها كسبب منعها
 في ان زوال الجملة بزوال الوجوب سهل مستلزم لذاته فذكر
 المحال اعني امكان الواجب ام لا فنقول لو كان هناك
 استدلال ذاتي فكيف ان يقال لا يجوز ان يكون الوجوب
 على تقدير وجوده ممكن والا لكان جانب الزوال الخدات
 وليس كذلك الاستدلال انصاف الواجب بالامكان
 والتحقيق ان عدم صفة الوجوب في نفسها لا يستلزم
 عدم انصاف الواجب بها ليلزم انصافه بالامكان فان
 الصفات قد يكون عدمية مع انصاف الموجودات بها
 في نفس الامر بل في الخارج ايضا نعم عدمها بعد كونها موجودا
 يستلزم ذلك المحال وكذا الحال في الجملة المركبة من ذات الواجب
 وصفه الوجوب الموجودة والاستدلال عدم الشيء بعد كونه
 موجودا للمحال لا ينافي امكان عدمه ولا يقتضي وجوب
 وجوده او لا ينافي ان عدم الزمان بعد وجوده يستلزم محالا

مما لا يحاط به في موضوعه انه لا ينافي امكان عدمه ولا يقتضي
 وجوب وجوده فعمل هذا اذا قلت الوجوب اما ان يكون
 صفة عدمية او وجودية والثاني بطل والا لكان ممكنا
 وهو مستلزم عدمه للجملة فتعال الاول وهو المطلق فلما
 ان زعمت ان عدمه مطلقا يستلزم ذلك المحال منعنا وقد
 مر سنده وان زعمت ان عدمه بشرط كونه وجودا يستلزم
 سنده ولا يجديك تنعنا لانه لا ينافي امكانه كما عرفت
 ولا يجديك ان تقطع الوجوب صفة لازمة لذات الواجب
 ولا شك ان عدم اللازم ملزوم لعدم الملزوم فامكان عدم
 الوجوب يكون مستلزما لامكان عدم الواجب ضرورة
 ان امكان الملزوم ملزوم لامكان لازمه وامكان اللوازم
 فامكان عدم الواجب ايضا فلا يكون الوجوب وجودا
 وهو المطلق لاننا نقول بهذه الصفة من حيث هي سواء كانت
 وجودية او عدمية لازمة لذات الواجب فلا يكون عدمها
 مستلزما لامكان الواجب فلا يتم الاستدلال وايضا
 في استدلال امكان الملزوم لامكان اللازم كلام فان عدم
 المعلول الاول ممكن لذاته ولا زمة اعني عدم الواجب
 لذاته **قوله** ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجوب و
 الوجود اما التقدم بالوجود فظ لان الوجود متناوذا
 عن وجود العلة ومتقدم على وجود المعلول واما التقدم
 بالوجوب فلان الثاني عالم يجب وجوده اما لذاته او بغيره

لم يوجد فوجب العلم متقدماً على وجوده فيقدم على وجوده
 المعلول بثبوت ما ثبت قبل الحكم بتقدم العلم كما ذكرنا في
 في لوازم الوجود دون لوازم الماهية والوجوب من لوازم
 الماهية فلا يتوقف على وجودها وصورها وهو ساقط لأن
 المفروض كون الوجوب موجوداً لموجود في الخارج ومنع
 كونه لازماً للماهية والاكتمال الماهية في الذهن متصفة
 بوجود حاسي وهو محال لا بد أن يكون لوجود الماهية
 مدخل في وجود الوجوب لاستحالة كون الماهية من حيث
 هي موجبة صفة في الخارج فثبت بها الوجوب ضرورة وانفا
 والنشأ عما وقع في حوار كونها من حيث هي موجبة لشيء
 كما ساقى وأما كونها كذلك موجبة لغيرها سواء كان صفة
 لها أو لا فمالم يثبت في بطلان **أحد قول** وكلامهما لما
 تقدم للوجوب على نفسه فقط وأما ثبوت وجوب أثر للواجب
 فلا اجتماع المثليين وإدائيه إلى الوجوب الناشئ لا يكون وجوباً
 للواجب إذا كان قبله وأجاب بذلك **أقول** وإن كان على
 الوجوب غير الذات يلزم جواز انفكاك الوجوب عن الذات
 أي إذا نظر إلى الذات وقطع النظر عن ذلك الغير فإن انفكاكه
 عنه فيلزم إمكانه فيلزم كجوز أن يكون ذلك الغير من لوازم
 الذات فلا يجوز انفكاك لازمه الذي هو الوجوب عن الذات
 وليس شيء لأن ذلك الغير لا بد أن يكون موجوداً في الخارج
 لأنه موجود للوجوب في الخارج فيوجد ذلك الغير أما الذات

وإنما هو من حيث هو

أي أن الوجوب لا يكون له وجوداً مستقلاً

والفريقين
 أو سلب الفرقين معاً

المخالف ويسمى الامكان العائى وانما نسب إلى العائى
 لأن العرف العام يستعمل الامكان بهذا المعنى
 والامكان بهذا المعنى يتم الضرورة في الاخرى
 الاضطرورية الجانب الموافق والامكان إلى
 وذلك لأن الامكان العائى إذا اعتبر بالنسبة إلى
 سلب الضرورة عن جانب الوجود لتشمل ضرورة
 الطرف الموافق اعني ضرورة العدم والامكان
 الحاصي اذ يصدق على كل من ضرورة العدم والا
 مكان الخاصي سلب الضرورة عن جانب الوجوب
 وإذا اعتبر بالنسبة إلى سلب الضرورة عن جانب
 العدم يشمل ضرورة الوجود والامكان الحاصي
 اذ يصدق على كل منهما سلب الضرورة عن جانب
 العدم والامكان الخاصي انما نسب إلى الخاص لأنه
 هو الذي اعتبره العرف الخاص اعني عرف الحكماء
 وأخصار المواد في الثلثة بحسب هذا الامكان
 وانما اعتبر الحكماء هذا الامكان لأنهم لما وجدوا
 مكان يستعمل في سلب الضرورة وكان المادة
 التي لا يكون احد جانبيها ضرورياً حق بهذا الاسم
 اصطلاحاً على نسبة هذه المادة بالامكان **قال**
 وقد يؤخذ بالنسبة إلى الاستقبال ولا يشترط العلم
 في الحال والآ اجتماع التقيضان **أقول** الامكان

قد يقترن بالنسبة الى الاستقبال وهو ان يكون الالف
 لا سلب الفروق عن جانبي الوجود والعدم في زمان
 المستقبل ولا ينفذ الى حال الثاني في الماضي او الحاضر
 فاذا كان الثاني غير ضروري الوجود والعدم في اي وقت
 فرض في المستقبل يسمى ممكنا بالامكان المستقبل
 وانما اعتبر هذا من اعتبره لان ما شئ الى الحال او الثاني
 من الامور الممكنة اما موجود فيكون ضروريا بحسب
 الوجود واما معدوم فيكون ضروريا بحسب العدم
 فالباقي على مراكمة الامكان ما شئ الى المستقبل من الممكن
 التي لا يتوقف حالها من الوجود والعدم ولا يشرط في
 في امكان الوجود في المستقبل العدم في الحال والابدا
 ان يشرط في امكان العدم في المستقبل يلزم الترجيح
 بل اخرج لانه اذا اخرج الوجود الى ضرورة الوجود اخرج
 العدم الى ضرورة العدم فجعل الوجود في الحال منافيا
 للامكان في المستقبل دون العدم ترجيح بلا مرجح واذا
 اشرط الوجود في الحال في امكان العدم في المستقبل
 مع ان يمكن الوجود في المستقبل ممكن العدم فلزم ان
 يشرط الوجود والعدم في الحال في امكان المستقبل
 فيجتمع النقيضان **قال** والثلاثة اعتبارية
 لصدقها على المعدوم واستحالة التسلسل **اقول**
 الوجوب والامكان والامتناع اعتبارية لانها

الوجودية حالها لا تسمى بالوجود
 في الحاضر لانها لا تستقبل بلزم

لانها نسبت معقولة بين المتصور ووجوده الخارج
 وليس لها تحقق في الاعيان لوجود بعضها مشترك
 بين الثلاثة وبعضها مختص بواحد واحدا مشتركة
 فوجهان الاول ان هذه الامور يصدق على المعدوم
 فان المعدوم الممتنع يصدق عليه ممتنع الوجود و
 واجب العدم والمعدوم الممكن يصدق عليه انه
 يمكن الوجود والعدم واذا اخذت هذه الامور
 على المعدوم يجب ان لا يكون متحققة في الاعيان لا
 لاستحالة اتصاف المعدوم بما هو متحقق فيها وفي
 نظر فان صدق الشيء على المعدوم لا يقتضي ان يكون
 معدوما فوله لاستحالة اتصاف المعدوم بما هو متحقق
 في الخارج فانما يجوز ان يكون طبيعة واحدة لبعض افراد
 معدوما وبعضها موجودا فيصدق تلك الطبيعة على
 الافراد الموجودة والمعدومة فباعتبار صدقها على
 الافراد الموجودة يكون موجودة وباعتبار صدقها
 على الافراد المعدومة يكون معدومة فاعتبره الان
 فان بعض افراد موجودة وبعضها معدومة مع ان
 الانسان صادق على الجميع قال لان باعتبار صدق
 على الافراد الموجودة يكون موجودا وباعتبار صدق
 على الافراد المعدومة يكون معدوما ولا يلزم منه
 اتصاف المعدوم بما هو متحقق في الخارج ولا يكون

بتلك الطبيعة معدومة التي لو كانت هذه الأمور متحققة
 في الاعيان لكانت مشاركة لغيرها في الوجود وبثمة
 عنهم بالخصوصيات فوجودها غير ما هيها فانها
 ما هيها بوجوبها لا يخرج عن احدها هذه الامور وبها
 التسلسل وهو **قال** ولو كان الوجوب ثبوتيا
 لزم امكان الواجب **اقول** هذا دليل مختص بالو
 جوب تقريره لو كان الوجوب ثبوتيا اي موجودا
 في الاعيان لكان الواجب ممكنا والتالي بطل لامتنة
 القلب ببيان الملازمة ان الوجوب اذا كان موجودا
 في الاعيان يكون ممكنا لانه صفة والصفة مفتقة
 الى الغير الذي هو موضوعها والمفتقة الى الغير ممكن
 واذا كان الوجوب ممكنا يكون الواجب ايضا ممكنا
 لان الواجب انما هو واجب بهذا الوجوب الممكن فا
 ذا كان ما به الشيء واجب ممكنا يكون الواجب ممكنا
 لا يقال لا يلزم من امكان الصفة امكان الموصوف
 فان الصفة لكونها محتاجة الى الموصوف ممكنة والو
 صوف جازان لا يحتاج الى غيره فلا يكون ممكنا فلما
 يلزم من امكان الصفة التي هي الوجوب امكان الو
 صوف الذي هو الواجب بل اننا نقول اذا كانت
 الصفة ممكنة كان الموصوف من حيث هو موصوف
 بتلك الصفة ممكنا لانه من حيث هو موصوف بتلك

الواجب

بتلك الصفة مفتقة الى تحقق الصفة الممكنة فيكون من تلك
 الجبنة ممكنا فالواجب من حيث هو واجب مفتقة
 الى صفة الوجوب لانه انما هو واجب باعتبار صفة
 الوجوب فلو كان الوجوب ممكنا كان الواجب
 من حيث انه واجب ممكنا فان قيل سلمنا ان
 الواجب من حيث انه واجب ممكن لكن هذا غير
 لانه يجوز ان يكون الواجب من هذه الجبنة ممكنا
 ويكون ذاته واجبا لان امكان الشيء من حيث انه
 متصف بصفة لا يقتضي امكان ذات الشيء لا يقال
 لو كان من هذه الجبنة جائزا لزم والواجب ان يزوج
 وصف الوجوب عن ذات الواجب فلا يكون الذات
 واجبة ويلزم امكانه لانا نقول لانم انه اذا كان
 من هذه الجبنة ممكنا كان من هذه الجبنة جائزا ل
 والواجب يلزم ذلك ان لو لم يكن علة الوجوب
 في الذات التي هي متزوج والوصوف فان علة الوجوب
 في الذات التي يمتنع زوالها فيمتنع زوال الوجوب
 وان كان ممكنا لذاته بسبب امتناع زوال علة
 في الذات احب بان علة الوجوب لو كانت في
 الذات لزم تقدمها على الوجوب بالوجوب و
 الوجود ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجوب
 والوجود فيلزم ان يكون للواجب وجوب اخر

ممكنا كان من هذه الجبنة

أو بتقدم الوجوب على نفسه كطامع وان كانت على الذات
غير الذات يلزم جواز انفكاك الوجوب عن الذات
فيلزم الامكان قبل الوجوب بقبض الوجود
واللاوجود عدمي لانه صادق على المعدوم فيلزم
ان يكون الوجوب وجوديا قلنا لا نعم ان اللا
وجود عدمي قوله لانه صادق على المعدوم قلنا
صدق على المعدوم لا يقتضي ان يكون عدميا لانه
ان يكون اعم من المعدوم فيصدق على المعدوم
وعلى الموجود فلا يلزم ان يكون عدميا مطلقا
لجواز ان يكون بعض افراده موجودا وبعضها
معدوما وليس سلمنا ذلك لكن لاننا ان تقبض
العدم يلزم ان يكون وجوديا لجواز ان يكون
كل من التقيضين عدميا فان اللا يمكن بالامكان
الخاص لصدق على المتنعي عدمي والممكن الخاص ايضا
لصدق على المعدوم الممكن عدمي **قال** ولو كان
الامتناع ثبوتيا يلزم امكان المتنعي هذا دليل مختص
بالامتناع تقريره لو كان الامتناع ثبوتيا اي مو
جودا في الاعيان لزم امكان المتنعي والتالي بط
اما الملازمة فلانه لو كان الامتناع موجودا في الا
عيان لكان ممكنا اذ هو صفة والصفة متفترقا على مو
صوفها الذي هو غيرهما فيكون ممكنا واذا كان الا

اقول

الامتناع ممكنا يكون موصوفا وهو المتنعي ايضا
ممكنا لاسيما له امكان الصفة مع امتناع الموصوف
واما بيان بطلان التالي فلانه لو امكن المتنعي
يلزم الانقلاب وهو **قال** ولو كان الامكان
ثبوتيا لزم سبق كل ممكن على امكانه **اقول** هذا
الدليل مختص بالامكان تقريره لو كان الامكان
ثبوتيا لزم سبق كل ممكن على امكانه والتالي بط
اما الملازمة فلانه لو كان موجودا في الاعيان
لكان صفة للممكن فيكون الممكن متقدما بالوجود
على امكانه فروع تقدم الموصوف على الصفة بالوجود
واما بيان بطلان التالي فلانه لو كان الممكن متقد
ما على الامكان بالوجود يلزم ان لا يكون الممكن
ممكنا حال الوجود وقبله فيلزم الانقلاب **قال**
والفرق بين في الامكان والامكان المنفي لا
سليم نمونه **اقول** هذا جواب دليل على
ان الامكان موجود تقريره انه لو لم يكن الامكان
ثابتا لم يكن فرق بين في الامكان والامكان
والتالي باطل لانا نعرف بين الامكان ونفيه
بالضرورة اما الملازمة فلانه لو لم يكن ثابتا لكان
منفيا فلا يكون بين في الامكان والامكان
فرق اذ لا عدام لاسيما في تقرير الجواب انا لان

ما

الملازمة فان الفرق بين نفي الامكان والامكان
على تقدير كونه متفيا ثابت كان الامكان على هذا
التقدير هو الامكان العدمي ونفي الامكان
هو نفي ذلك الامكان العدمي و الفرق بين النفي
العدمي وبين رفع النفي العدمي قوله الاعداد
لا سيما قلنا ان عدم العلة متغير عن
عدم العلول فاذا كانت الملازمة ممنوعة لم
يلزم من نفي التالي مع المعدم فلا يلزم من الفرق
بين الامكان ونفيه سوت الامكان ولفظ
المنع بعد لفظ الامكان زائدا لعله وقع سوا
من الناس من فان الخصم لم يدع استدلالا بعدم
الامكان لعدم الفرق بين نفي الامكان والامكان
المنع حتى يلزم من الفرق بينهما سوت ال
مكان بحكم الاستلزام بعض السالني لنقيض
المقدم فان الفرق بين نفي الامكان والامكان
المبني على ما استعمله بناء على ان الاعداد
لا سيما بنوعه فلا يكون استثناء بعض السالني
صادقا عنده على تقدير ان يكون السالني عدم
الفرق بين نفي الامكان والامكان المنع فلا يلزم
بعض المدعي الذي هو مطلوبه لكن لو حذف
المبني عن الامكان ويكون اللازم لنقيض المد

المدعي هو عدم الفرق بين نفي الامكان والامكان
لصدق استثناء نقيض التالي صدق على زعمه فيصدق
نقيض المقدم الذي هو المدعي **قال** والوجوب
شامل للذات وغيره وكذا الامتناع ومعرض
ما بالغير منها ممكن ولا يمكن بالغير لما تقدم في
القسم الحقيقة **اقول** الوجوب ينقسم الى وجوب
بالذات وهو الذي استند الى الذات من غير
التفات الى اوضاعه والوجوب بالغير وهو الذي
حصل للذات باعتبار كونه وكذا الامتناع ينقسم
الى الامتناع بالغير ومعرض الوجوب بالغير وال
امتناع بالذات وهو الممكن بالذات لا الواجب بالذات
والامتناع بالذات اذا الممكن بالذات اذا اعتبر معه
وجود علة يعرض له الوجوب بالغير واذا اعتبر معه
عدم علة يعرض له الامتناع بالغير **والواحد**
بالذات سمع ان يعرض له الوجوب بالغير وكذا
الامتناع بالذات يمتنع ان يعرض له لاسيما ولا
يمكن ان يكون ممكن بالغير لانه لو كان ممكن بالغير
فهو اما واجب بالذات او ممتنع بالذات او ممكن
بالذات لفرد في الحرف والاقسام باسرها باطل
والا يلزم الانقلاب وقد تقدم بطلان ذلك
في القسم الحقيقة فان قيل لم يلزم من طر بان

المحبوب بالغيب والامتناع بالغيب على الممكن بالذات
 الانقلاب ولزم من طر بان الامكان بالغيب على الواجب
 بالذات او المنع بالذات الانقلاب اجيب بان
 الممكن بالذات لم يقتض الوجود والعدم وكل منهما
 بالنسبة اليه على السواء فاذا وجد على احد الطرفين
 فوجب او امتنع لم يضر بها الممكن بالذات غير الممكن
 بالذات فلم يلزم الانقلاب واما الواجب لما اقتضى
 الوجود بالذات فلو طاء علمه الامكان بالغيب
 بقى الوجود واجبا والالم بقاء علمه الامكان و
 اذا لم يبق الوجود واجبا فقد زال مقتضا فيلزم
 الانقلاب وكذا القول في الامتناع فان قيل
 لم لا يجوز ان لا يكون الوجود واجبا بالنظر الى الغيب
 ويكون واجبا بالنظر الى الذات اجيب بانه
 لو جاز ذلك لكان عدمه بالنظر الى الغيب محوزا
 زوال ما بالذات بحسب الغيب فيلزم الانقلاب



الى آية نور شمع رخت محسوسه را زلفت شکره رونق شمسياه
 بنور ساحت به پندار استينايه انگشت چون دال نوشن کردار را
 عيسى که بگذرد از فلک از مجسمه هر دم بر پستان تو ارد پناه را
 نور که از روى تو لاج است بر دار برقع از رخ و مسالار را
 بهوي بغير ناز تو چو يگر ندم

چند کشت گلستانه خانه را ملازم حوریه

هذه الرسالة للشيخ العارف بالله تعالى احمد بن محمد بن عبد الله
 الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد والجميعين **اعلم**
 يا اخي ان كل شئ في ما بين يدي تفيد كما اذا خرجت عنك فكلما
 اخلصت يكشف لك انه هو لانت تستقر منك وكلما وجدت بان
 لك الشكر فوجدت في كل ساعة وقت توحيد اياما وكلما خرجت
 منك زاد ايمانك وكلما خرجت منك زاد يقينك باسير الشهوات
 والعبادات يا اسير المقامات والمكاشفات انت **موجود** وانت مستغل بك
 عنه اين الاستغفال به عنك الله عز وجل حاضرنا طهر هو حكيم انما كنتم
 في الدنيا والآخرة اذا كنت معه مجيبك عنك واذا كنت معك استجيبك
 الايمان خروجك عنه واليقين خروجك عنك اذا زاد ايمانك قلت من حال
 الحال واذا زاد يقينك قلت من مقام الى مقام الشوق لك حق
 تطلبه منه بك والحقيقة له من تطلبه له به عز وجل حيث لا حيث
 ولا اين فالشوق حدود وجهات والحقيقة لاحد ولا جهة القيام مع

مع الشوق فقط تقتصر عليه بالمجاهدة والقيام بالحقيقة تفضل عليه بالمنة في ثلث
 ما بين المجاهدة والمنة القيام مع المجاهدة موجود والقيام مع المنه مفقود والوجود
 الاعمال متعلقة بالشرع والتوكل متعلق بالايان والتوحيد متعلق بالكشف
 فالناس تأنون غمهم بالعقل وفي الآخرة بالهوى فمطلب الحق بالعقل
 ضللت ومطلب الآخرة بالهوى ضللت المؤمن ينظر بنور وبالعقل ينظر
 اليه مادمت انت معك ام ناك فاذا اخفيت عنك توليتك ما توليهم الابد
 فثانهم مادمت انك انت فانت مريد فاذا افنك عنك فانت مراد اليقين
 الادوم غيب عنك ووجودك به كم بين ما بين باور وبين ما بين برهان كنت باور
 خضعت لك الاسباب وان كنت به تفضلت لك الاكوان والامقامات السيرة
 مراده واسطر الرضي مراده واخرها ان يكون مراده العلم طريق العمل والعمل طريق
 المعرفة والمعرفة طريق الكشف والكشف طريق الغناء ما صلت ما دام فيك نقيه
 لسواء اذا حولت السوي افسيناك عنك خضعت لنا فاراد عناك شرا اذا لم يبق
 عليك حركة لنفسك يحمل يقينك واذا لم يبق وجودك يحمل توحيدك اهل الباطن
 مع اليقين واهل الظاهر مع الايمان فمطلب اليقين ناقص يقينه
 ومطلب لم يخطلم خاطر يحمل يقينه ومطلب قلب صاحب الايمان بخير الامر ناقص
 ايمانه ومطلب لا يحمل ايمان معصية اهل اليقين كفر معصية اهل الايمان
 ناقص المتقى بجته والحب مكل والعاني شاكر والوجود مفقود ولا سكوت
 لتقى ولا حركة لحيه ولا غم لعاف ولا وجود لموجود ما حصل المحبة الا
 بعد اليقين المحب الصادق قد خلا قلبه مما سواه وما دام عليه يقينه بحية
 لسواه فهو ناقص المحبة فتلذذ بالبلاء فهو موجود ومن تلذذ بالنعماء فهو
 موجود فاذا افناء عنه ذهب التلذذ بالبلاء وبالنعماء المحب انقاسه

[illegible]

[illegible]

باب في قول النحوي في موضع اقام

باب حيوات

باب في قول النحوي في موضع اقام	باب في قول النحوي في موضع اقام	باب في قول النحوي في موضع اقام
نبدأ يوم قائم	ات زيدا يوم قائم	كان زيدا يوم قائم
زيد قائم اليوم	ات زيدا اقام اليوم	كان زيدا اقام اليوم
زيد عند مال	ات زيدا عند مال	كان زيدا عند مال
زيد ان تخطه بكرة	ات زيدا ان تخطه بكرة	كان زيدا ان تخطه بكرة

باب مفعول تاني

باب مفعول تاني

باب مفعول تاني	باب مفعول تاني	باب مفعول تاني
ظننت زيدا يوم قائم	مررت بوجه يوم قائم	بالوجه الصغير خفا
ظننت زيدا اقام اليوم	مررت بوجه اقام اليوم	حان زيدا وغلوحه
ظننت زيدا عند مال	مررت بوجه عند مال	راكب
ظننت زيدا ان تخطه بكرة	مررت بوجه ان تخطه بكرة	

جملة فعلية

مضارع مثبتة

بالوجه الصغير	بالوجه الصغير	بالوجه الصغير
بالوجه الصغير	بالوجه الصغير	بالوجه الصغير
بالوجه الصغير	بالوجه الصغير	بالوجه الصغير
بالوجه الصغير	بالوجه الصغير	بالوجه الصغير

جملة فعلية مضارع

مضارع مثبتة

بالوجه الصغير	بالوجه الصغير	بالوجه الصغير
بالوجه الصغير	بالوجه الصغير	بالوجه الصغير
بالوجه الصغير	بالوجه الصغير	بالوجه الصغير
بالوجه الصغير	بالوجه الصغير	بالوجه الصغير

باب في قول النحوي في موضع اقام

باب في قول النحوي في موضع اقام

باب في قول النحوي في موضع اقام	باب في قول النحوي في موضع اقام	باب في قول النحوي في موضع اقام
ات زيدا يوم قائم	ات زيدا اقام اليوم	كان زيدا يوم قائم
ات زيدا عند مال	ات زيدا ان تخطه بكرة	كان زيدا عند مال
ات زيدا يوم قائم	ات زيدا اقام اليوم	كان زيدا يوم قائم
ات زيدا عند مال	ات زيدا ان تخطه بكرة	كان زيدا عند مال

توضيحاً للتقافية بمعنى بها أو الكلمة فربما لئلا يظن أن اللفظ هو اللفظ واللفظ هو اللفظ

التعريف قول دال على المعنى الشئ الكلمة لفظه وضع لفظه مضمرة اللفظ ما يتلفظ به
الإنسان حقيقة أو فاعله نحو فاعله أنت مثلاً أو متعللاً أو موصوفاً بالفعول أو بالفعل
يقصد به حصول حرف مضاعف أو وضع تخصيص الشئ من اللفظ واللفظ هو اللفظ
فهم منه لفظه الثاني المعنى يستفاد من اللفظ الفرد بالويل من اللفظ على جزء
معناه الكلام ما تضمنه بالاسناد الاسم مذكور على معنى وفعله غير متغير بغيره
الوزن والثلثة المعرب للركب الذي لم يشب منه لوصول الأعراب باختلاف آخره بغيره
على اللفظ المعنوية عليه الفاعل ما يتفهم اللفظ المتضمن للأعراب غير اللفظ ما فيه
علائق في لسان أو واحدة منها تقوم مقامها العدد خروج الاسم من حقيقة الوصول
تحقيقاً أو تقديره المخرج هو الشئ الذي علم الفاعلية الفاعل بالاسناد الفعل أو شبهه
وقدم عليه على جهة قياسه المفعول ما لم يتم فاعله كل مفعول مفعول فاعله وقدم مقامه
المبتدأ هو اسم المجرور أو اللفظ المنسوب إليه أو الصفة الواقعة بعد خبر المفعول الفاعل
الاستفهام دلالة الظاهر على ما يقتضيه صوابه الزيادة والزيادة في اللفظ طابقاً بغيره
الوزن الخبر هو اسم المجرور المنسوب إليه أو الصفة الواقعة بعد خبر المفعول الفاعل
المفعول هو الشئ الذي علم الفاعلية المفعول المطلق وهو ما يفعله فاعله أو فعله
معناه المفعول به هو ما وقع عليه فعل عامله على شريطة التفسير هو كل اسم به فعل
أشبهه مشتغل عنه بغيره أو متعلقه أو ملحق عليه هو ما يناسب له
التقدير هو ما يقع عليه تقدير أو تقدير ما بعده أو ذكر التثنية منه توكيداً
هو ما فعل فيه فعل مذكور من زيان أو كمال المفعول هو ما فعل لا جله فعل
مذكور المفعول معه هو مذكور بعد الأفعال الصاحبة مفعول فعل اللفظ أو المفعول

هذا هو اللفظ المعنوي وهو الذي يفهم من اللفظ اللفظ هو اللفظ المعنوي وهو الذي يفهم من اللفظ اللفظ هو اللفظ المعنوي وهو الذي يفهم من اللفظ

هذا ما يلي

الكلام ما بين هيئة الفاعل والمفعول لفظاً أو معنى المفعول ما يقع عليه
المتغير ذات مذكورة أو مفعولة الاستثناء هو الخواص التي يخرج عن حكمها في غيره
المشتق المتصل هو المخرج من متعدد لفظاً أو تقديره بالاولى المتعدي
المنفج هو مذكور بعد ما غير في غيره من اللفظ المعنوي وهو الذي يفهم من اللفظ
المقصود بلو اللفظ المنفج هو الذي يفهم من اللفظ المعنوي وهو الذي يفهم من اللفظ
فان كان مفعولاً فهو منبسط على ما يناسبه وان كان مفعولاً فهو منبسط على ما يناسبه
لوصف اللفظ والتكرير هو ما لا يشبهه بل هو الذي يفهم من اللفظ المعنوي وهو الذي يفهم من اللفظ
المجرور هو ما اشتمل على علم الاضافة المضاف اليه كل اسم ينسب شئ بواسطة
حرف أو لفظاً أو تقديره مراد الاضافة المعنوية ان يكون اللفظ غير صفة
مضافة اليه مفعولاً الاضافة اللفظية ان يكون اللفظ صفة مضافة الى مفعول
التتابع كل ما يلي ما عرفت سابقه من جملة واحدة التبع تابع يدل على
مخبر في متبوعه مطلقاً اللفظ تابع مقصود بالنسبة مع متبوعه يتوط
بينة وبين متبوعه احد الحرف العشرة التاكيد تابع يقر راح
المتبوع في النسبة الى المتبوع التبع تابع مقصود بالنسبة الى المتبوع دون
اللفظ البيان تابع غير صفة يوضح متبوعه المتبوع بالناسب بين الفعل
او وقع غير مركب المفعول وضع لفظه او ما لم يسم بلفظ تقديم ذكره لفظاً
او وقع احكاماً اسما او شارة ما وضع لشار اليه الموصول او يتم من اللفظ
بصلة وما لا بد صلة جملة خبر ما لا بد خبر اسما او فعلاً ما لا بد خبر
او الاسم او صواب اللفظ الحكمي هو ما وضع لشار اليه الموصول او يتم من اللفظ
كلمتين ليس بينهما نسبة المعرفة ما وضع لشار اليه بعينه العلم ما وضع لشار
لا بعينه اسما او فعلاً ما وضع لشار اليه بعينه العلم ما وضع لشار

علامة الثانية لفظاً أو فقراً **١٥٠** المفعول ما هو آخر الفاعل ما هو مفتوحة
 ما قبلها ونون مكسورة ليدل على أن معه مثله من جنسه **١٥١** المفعول ما هو آخر الفاعل
 مقصور في حرف مفردة تنوين **١٥٢** المفعول المذكور السالم ما هو آخر الفاعل أو مضمون
 ما قبلها أو ما هو مكسور ما قبلها ونون مفتوحة ليدل على أن معه أكثر منه غالباً **١٥٣**
١ المفعول الموش السالم ما هو آخر الفاعل **١٥٤** المفعول التكميل ما هو آخر الفاعل واحد **١٥٥**
 المصدر اسم الحدث الجاري على الفعل **١٥٦** الاسم الفاعل ما اشتق من فعل الزاوية
 الفعل على مفعول **١٥٧** الاسم المفعول ما اشتق من فعل الزاوية **١٥٨** على
 غير **١٥٩** الفعل ما دل على معنى في نفسه مقترن بأحد الازمنة الثلاثة **١٦٠**
 المفعول ما دل على زمان قبل ما كان **١٦١** المضارع ما شبه الاسم بغيره في تأنيث **١٦٢**
 أفعال الناقصة ما وضع لتقدير **١٦٣** الفاعل على صفة **١٦٤** فعل المقارن ما وضع لبيان
 الخبر وجاء أو صولاً أو إحداه **١٦٥** فعل التخييل ما وضع لإنشاء التخييل **١٦٦**
 أفعال اللزوم والذم ما وضع لإنشاء مدح أو ذم **١٦٧** المفعول ما دل على معنى في غيره
١٦٨ المفعول ما وضع للوضاء بفعل أو حذاء أو ما يلبس **١٦٩** التثنية نون
 ساكنة تتبع حركة الأخرى لا تكون الفعل **١٧٠** الفعل هو ما دل على التثنية في
 الحكمين إذا تبي أحدهما في الخبرين **١٧١** التصريف هو ما دل على **١٧٢**
١٧٣ أحوال الكثرة من حيث الاعداد أو دعام **١٧٤** التصغير هو الذي ليس في مقابلة الفاء
 والعين ولام حرف علة وتضعيف **١٧٥** الأمر ما دل على طلب الفعل في الحال
 في الزمان الذي **١٧٦** النهي ما دل على طلب ترك الفعل في الزمان الذي
١٧٧ الفاعل ما هو فعل الفعل **١٧٨** اسم المكان هو اسم مشتق من فعل كان وقع فيه
 الفعل **١٧٩** الالة هي اسم مشتق من فعل الالة **١٨٠** الودع اسم الية للخدمة في حجة
 مقدار الية للحرفين **١٨١** التصريف في اللفظ التغير في الصانع في الال

الوجه

في الزمان الذي
 في الزمان الذي

في الزمان الذي
 في الزمان الذي

لا يرد بل من منه دلالة فلا يضاد **١١٤٥** للفظ المركب هو الذي يرد بالجنس منه
دلالة كونه **١١٤٦** الكلي هو الذي لا يمنع نفى بعضه عن وقوع الشركة
كالإنسان **١١٤٧** الجزائي هو الذي يمنع نفى بعضه عن وقوع الشركة
كأن **١١٤٨** التصور حصول صورة الشيء في العقل **١١٤٩** الكلي الزايف هو الذي يدخل
في حقيقة جنس ثمانية كالحويان بالنسبة إلى الإنسان والفرس **١١٥٠** والعرضي
هو الذي لا يدخل في حقيقة جنس ثمانية كالفأكه بالنسبة إلى الإنسان والفرس **١١٥١**
كلمات **١١٥٢** رسم الجنس أنه كلى مقول على كثيرين مختلفين بالمقايين في جواب ما هو
الحويان بالنسبة إلى الإنسان والفرس وهو الكلى الزايف أما مقول في جواب ما هو
بحسب الشركة المحقة وهو الجنس **١١٥٣** رسم النوع أنه كلى على كثيرين مختلفين
بالعدد دون الحقيقة في جواب ما هو الإنسان بالنسبة إلى كثير غير واحد وهو قول
في جواب ما هو بحسب الشركة والخصوصية معاً وهو النوع **١١٥٤** رسم الفصل أنه كلى
يقال على الشيء في جواب ما شيء وهو في ذاته الناطق بالنسبة إلى الإنسان **١١٥٥** رسم
لخاصة أنها كلية يقال على ما تحت حقيقة واحدة فقط قولاً عرضياً كالفأكه
بالقوة والافعل الإنسان **١١٥٦** رسم النوع العام أنه كلى يقال على ما تحت حقان
مختلفة قولاً عرضياً كالنفس بالقوة والافعل الإنسان وغير الحيوان
توضيح **١١٥٧** القول الشارح هو أن يتصور الشيء مع اعتبار الحكم فيه موصلاً
إلى المطلوب بالتصور **١١٥٨** الحق هو أن يتصور الشيء مع اعتبار الحكم فيه موصلاً
إلى المطلوب بالتصور **١١٥٩** الحد الشام هو الذي يتوكلت بحسب الشيء وفصله
الفرعي عن الحيوان الناطق بالنسبة إلى الإنسان **١١٦٠** الحد الناقص هو
الذي يتوكلت بحسب العبيد وفصل القريب الجسم الناطق بالنسبة

في الحقيقة هو الذي لا يمنع نفى بعضه عن وقوع الشركة
كالإنسان **١١٦١** الجزائي هو الذي يمنع نفى بعضه عن وقوع الشركة
كأن **١١٦٢** التصور حصول صورة الشيء في العقل **١١٦٣** الكلي الزايف هو الذي يدخل
في حقيقة جنس ثمانية كالحويان بالنسبة إلى الإنسان والفرس **١١٦٤** والعرضي
هو الذي لا يدخل في حقيقة جنس ثمانية كالفأكه بالنسبة إلى الإنسان والفرس **١١٦٥**
كلمات **١١٦٦** رسم الجنس أنه كلى مقول على كثيرين مختلفين بالمقايين في جواب ما هو
الحويان بالنسبة إلى الإنسان والفرس وهو الكلى الزايف أما مقول في جواب ما هو
بحسب الشركة المحقة وهو الجنس **١١٦٧** رسم النوع أنه كلى على كثيرين مختلفين
بالعدد دون الحقيقة في جواب ما هو الإنسان بالنسبة إلى كثير غير واحد وهو قول
في جواب ما هو بحسب الشركة والخصوصية معاً وهو النوع **١١٦٨** رسم الفصل أنه كلى
يقال على الشيء في جواب ما شيء وهو في ذاته الناطق بالنسبة إلى الإنسان **١١٦٩** رسم
لخاصة أنها كلية يقال على ما تحت حقيقة واحدة فقط قولاً عرضياً كالفأكه
بالقوة والافعل الإنسان **١١٧٠** رسم النوع العام أنه كلى يقال على ما تحت حقان
مختلفة قولاً عرضياً كالنفس بالقوة والافعل الإنسان وغير الحيوان
توضيح **١١٧١** القول الشارح هو أن يتصور الشيء مع اعتبار الحكم فيه موصلاً
إلى المطلوب بالتصور **١١٧٢** الحق هو أن يتصور الشيء مع اعتبار الحكم فيه موصلاً
إلى المطلوب بالتصور **١١٧٣** الحد الشام هو الذي يتوكلت بحسب الشيء وفصله
الفرعي عن الحيوان الناطق بالنسبة إلى الإنسان **١١٧٤** الحد الناقص هو
الذي يتوكلت بحسب العبيد وفصل القريب الجسم الناطق بالنسبة

الى الانسان **الرسم الثاني** هو الذي يتوكل من جنس البشري والفرق بينه وبين
 اللاذمة للحيوان الضاحك **في تعريف الانسان** **الرسم الثالث** هو الذي
 يتوكل من عرضيات تخضع لجنسها بحقيقة واحدة كقولنا الانسان
 ما يشي على قدميه **عربي** الاطفال يادى البشارة مستقيماً لقائمة ضحاك
بالطبع القضية قوله يصح ان يقال القايمة ان صادف فيه
 او كاد فيه **زيد** كاتب **حكوم** به وهو لا كونه حكوم عليه و
 موضوعاً كونه **قضية** عليه **شخصية** **موجبه** **بما** **تعريف** **زيد** **كاتب**
قضية عليه **شخصية** **سالبة** **متصلة** **شرطية** **موجبه** ان كانت الشمس طالعة
 فالنهار موجود **قضية** شرطية **متصلة** **موجبه** **در** **زيد** **حكم** **اولي** **بـ**
قضية **نك** **صدقته** **قضية** **اخرتك** **صدقته** **تقدير** **زيد** **سالب** **ليس**
 ان كانت الشمس طالعة فالليل موجود **قضية** شرطية **متصلة** **سالبة**
زيد **حكم** **اولي** **بـ** **قضية** **نك** **صدقته** **سلباً** **قضية** **اخرتك** **صدقته** **تقدير** **زيد**
اور **درة** **موجبه** **العدد** **اكثر** **ان** **يكون** **حد** **الاشياء** **اسوداً** **او** **الاجزاء** **قضية**
شرطية **متصلة** **سالبة** **در** **زيد** **تناهية** **اجزاء** **قضية** **بين** **بين** **حكم** **اولي**
ليس **ان** **يكون** **حد** **الاشياء** **اسوداً** **او** **الاجزاء** **قضية** **موجبه** **در**
زيد **تناهية** **اجزاء** **قضية** **بين** **بين** **حكم** **اولي** **كل** **انسان** **كاتب**
قضية **عملية** **مستوية** **موجبه** **در** **زيد** **موضوعك** **كل** **افرادك** **اجاباً**
حكم **اولي** **سالب** **لا** **شئ** **من** **الاشياء** **بكاتب** **قضية** **عملية** **كلية** **موجبه**
موضوعك **سالب** **در** **زيد** **موضوعك** **كل** **افرادك** **سلباً** **حكم** **اولي** **موجبه**
فيها **بعض** **الانسان** **كاتب** **قضية** **عملية** **جزئية** **مستوية** **موجبه**

فان يكون زيدا فزيد

زيد موضوعك **كل** **افرادك** **سلباً** **حكم** **اولي** **موجبه**
سالب **بعض** **الانسان** **ليس** **كاتب** **قضية** **عملية** **كلية** **مستوية** **موجبه** **سالب**
زيد **موضوعك** **بعض** **افرادك** **سلباً** **حكم** **اولي** **سالب** **بعض** **الانسان** **كاتب** **قضية**
عملية **كلية** **موجبه** **در** **زيد** **موضوعك** **عليه** **كل** **افرادك** **كيفية** **اجاباً** **بيان**
اهمال **اولي** **سالب** **الانسان** **ليس** **بكاتب** **قضية** **عملية** **كلية** **مستوية** **موجبه** **سالب** **در** **زيد**
حكم **عليه** **كل** **افرادك** **كيفية** **سلباً** **بيان** **اهمال** **اولي** **سالب** **ان** **كانت**
الشمس **طالعة** **فالنهار** **موجود** **قضية** **شرطية** **متصلة** **لزوجته** **در** **زيد**
ماله **صادق** **قد** **تقدمك** **وقوع** **تقدير** **زيد** **على** **سبيل** **العلو** **بينها**
انفاق **بيان** **كان** **الانسان** **ناطوق** **فالخارج** **راحق** **قضية** **شرطية** **متصلة**
اتفاقية **در** **زيد** **ماله** **صادق** **قد** **تقدمك** **وقوع** **تقدير** **زيد** **على** **سبيل**
الاتفاق **بينها** **حقيقة** **العدد** **ما** **رفع** **والتاخر** **قضية** **متصلة**
حقيقية **در** **زيد** **حكم** **اولي** **زوجه** **توكل** **اجتماع** **امتناع** **على** **عدد**
اوز **دخ** **عدد** **در** **ارتفاع** **امتناع** **مانعة** **الحل** **هذا** **الشئ**
اتاجي **او** **شجر** **قضية** **متصلة** **مانعة** **الجمع** **در** **زيد** **حكم** **اولي**
تناهية **صدقته** **فقط** **الحل** **زيد** **ان** **يكون** **في** **البحر** **اتما**
ان **لا** **يعرف** **قضية** **شرطية** **متصلة** **مانعة** **الحل** **در** **زيد** **حكم** **اولي**
تناهية **زيد** **موجود** **اوليه** **عرف** **الحل** **العدد** **ان** **زيد** **ان** **اقص**
موسا **قضية** **شرطية** **متصلة** **حقيقية** **در** **زيد** **حكم** **اولي** **بـ** **حسنك**
امتناع **على** **عدد** **اوز** **دخ** **عدد** **در** **ارتفاع** **امتناع** **على** **غير** **ذلك**
نحو **النعيم** **اتما** **ار** **وصو** **او** **ار** **فما** **واما** **و** **نحو** **الخبث** **ما** **اجنس**

المادة **الموضوع** **ما** **يجت** **في** **العلوم** **في** **عوارض** **الدائية**
المادة **الموضوع** **ما** **يجت** **في** **العلوم** **في** **عوارض** **الدائية**
المادة **الموضوع** **ما** **يجت** **في** **العلوم** **في** **عوارض** **الدائية**



119